

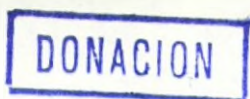
47748

JOSE J. MEGIAS QUIROS

**LA TEORIA POLITICA
ENTRE
EDAD MEDIA
Y
EDAD MODERNA**

ALONSO DE CASTRILLO

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ



R. - 47.748
26/5-339

José J. MEGIAS QUIROS



**LA TEORIA POLITICA
ENTRE
LA EDAD MEDIA
Y
LA EDAD MODERNA**

ALONSO DE CASTRILLO



**SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CADIZ**



Edita: Servicio de Publicaciones. Universidad de Cádiz
I.S.B.N.: 84-7786-095-5
Depósito legal: CA-645/92
Imprime: INGRASA. Artes Gráficas. Puerto Real (Cádiz)

INDICE

	Página
I. MARCO HISTORICO	9
1.- Situación general	11
2.- Marco intelectual	17
3.- Algunas observaciones	25
II. LA COMUNIDAD POLITICA Y EL DERECHO NATURAL	29
1.- Derecho natural y Derecho de gentes	35
2.- Comunidad política y Derecho natural	41
a) El marco heredado	41
b) La actitud de Alonso	43
c) Vicisitudes históricas	49
III. PENSAMIENTO POLITICO	53
1.- La justicia	57
2.- La ciudad	67
3.- El ciudadano	73
4.- El gobernador	81
IV. GENERALIDADES SOBRE EL PODER POLITICO	87
1.- El contexto doctrinal	89
2.- La actitud de Alonso del Castrillo	95
V. LA NATURALEZA DEL PODER POLITICO	99
1.- Su noción de " <i>Respublica</i> "	101
2.- Duración. Rendimiento de cuentas	109
3.- Formas de gobierno. La tiranía	113
VI. LA PROPIEDAD	123
BIBLIOGRAFIA	133

I
MARCO HISTORICO

1. Situación General

Los escritores españoles que viven a finales del siglo XVI y comienzos del siglo siguiente se vieron fuertemente influidos por las circunstancias especiales, y un tanto únicas en Europa, de la Corona de Castilla y Aragón. Efectivamente, tras el objetivo conseguido por los Reyes Católicos de la unificación nacional, que con Felipe II se completa con la unión de Portugal a la corona española, se produce, junto con la unificación política, una tendencia creciente a la concentración del poder en manos reales y aparecen en la escena nacional una serie de hechos que hacen que los españoles tomen conciencia como de estar participando en una "empresa nacional".

Fernando e Isabel tomaron la Corona en una situación difícil (1). Sus reinos se encontraban, desde muchos puntos de vista, en una situación deplorable; pensemos, por ejemplo, en el orden público, y éste no era, ni mucho menos, el único problema serio. Parecía evidente a muchos que hacía falta una autoridad enérgica (2).

(1) La obra mejor documentada y seria que conozco sobre los Reyes Católicos y su época es la de Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos*. Rialp, Madrid, 1990. Consta de cinco volúmenes: I. *La conquista del trono*. II. *Fundamentos de la monarquía*. III. *El tiempo de la guerra de Granada*. IV. *La expansión de la fe*. V. *El camino hacia Europa*.

(2) A este respecto, puede servir la visión de España que ofrece Francesco

Al término de la guerra de Sucesión, los Reyes buscaron el restablecimiento del prestigio de la Corona por una doble vía. En el exterior, este restablecimiento requería una mayor amistad con el Papa, lograda en 1478; la renovación de los tratados con el rey de Francia, mediante la devolución del Rosellón que Luis XI ocupaba; diversos tratados con los reyes ingleses; y el predominio hegemónico sobre el sur de Italia. Los Reyes trabajaban desde 1478 para conseguir el apoyo del Papa en uno de los sectores de la reforma religiosa española: la provisión de obispados. Una asamblea del clero, celebrada en Sevilla y, posteriormente, las Cortes de Toledo, acordaron que el mejor procedimiento para evitar el absentismo de los prelados era que los reyes de Castilla y Aragón tuviesen el derecho "de presentación" de los candidatos; así nace el patronato regio, que en la práctica derivó hacia el nombramiento directo de los obispos por voluntad real. El patronato supuso una considerable mejora para la Iglesia Católica, porque los candidatos *presentados* por los Reyes, según es opinión muy extendida, eran superiores en ciencias y piedad a los que antes se nombraban desde Roma. Tengamos presente que, desde hacía bastante tiempo, la curia romana funcionaba más bien como una fábrica de concesión de *sinecuras* y prebendas (3).

En el interior, los Reyes atendieron a lograr la unificación religiosa mediante el establecimiento de la Inquisición, la expulsión de los judíos y la guerra de Granada. Esto último implicaba serias dificultades porque, hasta 1484, Fernando pensó que era posible atender a las gestiones diplomáticas con el rey de Francia, tendentes a la devolución

Guicciardini (1482-1540), nacido en Florencia y embajador de su país ante Fernando el Católico en los años 1512 y 1513. Su escrito *Relación de España*, recogido por P. Santidrián en *Humanismo y Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, págs. 235-256, muestra la situación española de la época y el significado de la actuación de los Reyes Católicos.

(3) Walsh recoge en su obra *Isabel la Cruzada* (Espasa-Calpe, Madrid, 1963), una detallada imagen de la actuación de los reyes Fernando e Isabel en la superación de los problemas que se presentan en sus reinos a finales del siglo XV y principios del XVI.

del Rosellón a la corona española, y a la guerra de Granada. Pero en las Cortes de Tarazona de este año se vio claramente que el rey de Francia no devolvería este territorio sino por medios militares; la guerra con Francia implicaba la suspensión de las operaciones militares en Granada. La Reina no quiso consentirlo y decidió, por tanto, demorar la cuestión pirenaica y atender a la guerra contra los moros granadinos.

Las cosas se complicaron algo más, desde el punto de vista militar, con el consiguiente problema interno: el dinero que cuesta todo ejército, porque los turcos, después de muchos siglos de cierta pasividad, cobraron una vitalidad nueva con la llegada de la nueva dinastía. En pocos años, "moro" pasa casi a ser sinónimo de turco, y lo que hasta entonces había sido un conjunto de pequeños reinos o ciudades soberanas en la costa mediterránea, pasa a formar parte de una inmensa confederación gobernada desde la antigua Constantinopla. Al producirse, en 1480, la ocupación de Otranto por la Sublime Puerta, los Reyes Católicos hubieron de hacerse cargo de la defensa del Mediterráneo, especialmente del rey de Nápoles, su primo.

La guerra de Granada termina con la capitulación del 25 de noviembre de 1491, de modo que los castellanos entraron en la ciudad el 2 de enero siguiente. Termina la guerra de Granada, pero comienza la empresa americana, de forma más o menos fortuita.

Hacía falta, pues, un poder real fuerte. Hacia 1493, los esquemas fundamentales de la reforma estaban concluidos. Aparte del poder central, al que no era ajeno la fuerte personalidad de los Reyes, se crearon diversos órganos colegiados: los "Consejos" (de Castilla, de Aragón, de Hermandad, de Inquisición (4)), típicos de la España del siglo XVI. Hubo una cierta uniformidad jurídica -interrumpida constantemente por los Fueros locales y el *ius commune*- a través de la codificación encargada a Alfonso Díaz de Montalvo, que dio lugar al Ordenamiento de Montalvo, impreso en 1485. Dentro de los reinos había fuerte homogeneidad: en lo religioso, el cristianismo romano;

(4) Un excelente estudio, a mi juicio, sobre este tema es el de Henry Kamen, *La Inquisición española*. Ed. Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1979.

casi todos los castellanos y aragoneses eran agricultores o ganaderos; se inició una cierta igualdad civil, ya que los últimos siervos desaparecieron (teóricamente) con la prohibición general de 1481, que fue confirmada por la Sentencia de Guadalupe de 1486. Una estabilización monetaria fue la base necesaria de las reformas fiscales; los Reyes necesitaban dinero y, de hecho sus ingresos aumentaron extraordinariamente.

Pero, como indicaba páginas antes, las circunstancias españolas de esta época fueron singulares. En efecto, con la llegada de Carlos V a la Corona castellano-aragonesa muchas se complicaron. La relación entre el monarca y sus nuevos súbditos acusaron tirantez desde los primeros momentos. Carlos no había sido educado para gobernar España y, de hecho, cuando asume la Corona, ni siquiera habla castellano; su política de los primeros momentos no fue la más adecuada, ya que, como solía ser usual en la época, dio los cargos y dignidades a flamencos: éstos aprovecharon su oportunidad e incurrieron en los abusos previsibles: venta de cargos, "sacas" de dinero, etc. Además, los beneficiados trataron de impedir el contacto del Emperador con sus súbditos, para evitar reclamaciones o desplazamientos de los centros de poder (5). Y, junto a esto, al filo de una mentalidad extendida a finales de la Baja Edad Media, cuyo estudio constituye el hilo argumental de este ensayo, los españoles deseaban un gobierno con participación popular, pero un gobierno "nacional", pues, superada la *civitas* medieval, el Reino comienza a tomar conciencia de cuerpo político por encima de las ciudades.

Estos y otros factores que quizá nunca conoceremos con precisión, fueron la causa del confuso movimiento de las Comunidades (1520-1521), en el que Castrillo se vio involucrado. Los "comuneros", es decir, la gente "común", que no es noble ni forma parte del clero, pretenden que los procuradores en Cortes posean verdadero poder decisorio, de modo que dejen de ser pasivamente convocados a Cortes,

(5) Cfr. Madariaga, S. de, *Carlos V*. Grijalbo, Barcelona, 1988. En especial págs. 68 y ss.

cuando los Reyes quieran, para negociar con el rey una exacción concreta. Pretenden, al menos en sus escritos, que sean las ciudades y villas las que convoquen las Cortes, y muchos historiadores entienden que se comienza a perfilar, en un plano popular, la idea del pueblo como titular del poder (6). Alberto Montoro nos indica, a este respecto, que "Alrededor de 1520 'comunidad' significa, pues, levantamiento popular violento, con predominio del estamento ciudadano, contra el príncipe o señor, postulando un gobierno propio. Y se denomina 'comunidad' porque esa subversión tendía a establecer la autoridad del 'común' para sustentar un régimen de gobierno popular, democrático, contra la potestad del Rey" (7). Además, en los escritos de los 'comuneros' se pretende también un cierto cambio en la estructura social, de modo que existiera mayor igualdad entre los estamentos, evitando la prepotencia de la nobleza y el clero sobre la clase media (8).

-
- (6) Vid., por ejemplo, a J.L. Castillo, *Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua*, en "Ciencia tomista" 113, número 370, págs. 348 y ss. Aunque los "comunes" son los que inician el "movimiento", consiguen arrastrar a nobles y clero ante los excesos de los extranjeros; destacan, por su puesto, las figuras de Padilla, Bravo y Maldonado, a los que Madariaga dedica unas palabras elogiosas (cfr. *op. cit.*, págs. 74-79).
- (7) Cfr. Montoro, El "*Tractado de república*" de Alonso de Castrillo (1521), en "Revista de Estudios Políticos" 188 (1973), pág. 110.
- (8) Cfr. Montoro, El "*Tractado*"..., cit., págs. 112-113. Maravall, *Las comunidades de Castilla (Una primera revolución moderna)*, 2ª ed. selecta de *Revista de Occidente*. Madrid, 1970, págs. 254 y ss. Castillo, *Las bases*..., cit., págs. 354 y ss.

2.- Marco intelectual.

En este contexto político, las corrientes doctrinales, universitarias, que dominan ya en el primer tercio del siglo XVI, son fundamentalmente dos: la escolástica y el humanismo renacentista.

Es bien sabido que la Escolástica estaba, a finales de la Baja Edad Media, en una situación muy confusa. Los estudios de Lógica y Retórica habían dominado completamente a los de Dialéctica, de modo que este último saber había sido reducido, en la práctica, a pura Lógica o Retórica. El retroceso de la Dialéctica en favor de la Retórica, de una Retórica que sólo atendía a la corrección analítica del argumento -el razonamiento *in propria forma* que consagró Leibniz mucho más tarde- estaba motivado, en definitiva, por lo que imprecisamente pudiéramos llamar una pérdida de vista de los objetos, las cosas reales, de modo que la argumentación atendía más a unos postulados lógicos, arbitrarios, que no a las necesidades, o a la estructura de las cosas mismas. Esta forma de proceder pasa también a la *juriscentia* y, de hecho, después de las obras de Bártolo de Saxoferrato y Baldo de Ubaldis, juristas del siglo XIV, sólo encontramos unos razonamientos basados fundamentalmente en el principio de autoridad (9), lo que,

(9) Vid. F. Carpintero, "*Mos italicus*", "*mos gallicus*" y el Humanismo racionalista, en "Ius Commune" VI (1977), págs. 117-121.

desde luego, poco tenía que ver con la jurisprudencia anterior. Podríamos decir, que a lo largo del siglo XV interesaba poco lo que podríamos llamar la investigación, y, en su lugar, se situaron las discusiones interminables, que eran tales porque atendían únicamente a la corrección lógica del argumento (10), o al principio de autoridad. El postulado o axioma desde el que se partía para el razonamiento analítico solía ser un texto, lo que daba lugar a "escuelas" irreconciliables, y el texto en cuestión era considerado, de hecho, como el *principio* de la ciencia. Tal cosa sucedía, en los estudios filosóficos, con el *Mammetractus* de Marchesini, el *Catholicon* de Juan Janua, el *Doctrinale* de Alejandro de Villa Dei o, el más conocido de todos, las *Sentencias*, de Pedro Lombardo. En los estudios jurídicos estaban todos los grandes juristas de los siglos XII, XIII y XIV: Accursius, Azo, Placentino, Cynus, Odofredo, Bellapertica, etc., y como para cada caso se podía encontrar una opinión para cada gusto según se atendiera a un jurista u otro, las discusiones eran aporéticas, y la inseguridad jurídica grande en aquellos tribunales que supieran latín y ante los que se pudiera alegar el *ius commune*. El panorama era, ciertamente, poco alentador (11).

Sin embargo, esta situación de la Escolástica cambió fuertemente, en España, de la mano de Francisco de Vitoria. Este dominico, al acabar sus estudios en la Universidad de París, volvió al convento de san Esteban de Salamanca trayendo como libro de texto no las *Sentencias* de Lombardo -que era el manual que él había usado en París- sino un libro que, por entonces, estaba algo olvidado: la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Así pues, cambió muy sustancialmente lo que podríamos llamar el suelo doctrinal para discusiones futuras. Pero, quizá más importante que este hecho, fué el talante personal de Vitoria:

(10) Vid., por ejemplo, M. Solana, *Historia de la Filosofía española*. Tomo III: *Epoca de Renacimiento*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1941, pág. 9.

(11) Walter Ullmann refleja ampliamente la situación de esta época. Cfr. Ullmann, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel, Barcelona, 1983, págs. 166-216. Cfr., también, Garin, E., *La revolución cultural del Renacimiento*. Ed. Crítica, Barcelona, 1981, págs. 219-242.

en sus *Relecciones* no hay distinciones sutiles, ni logomaquias en base a argumentos analítico-lógicos: Vitoria, usando fundamentalmente del sentido común que procede desde la observación de la realidad, de la experiencia, y con las categorías aristotélicas que le llegan a través de Tomás de Aquino, aborda el estudio de los problemas reales de su momento, y examina los principales contratos vigentes en Europa, estudiando su moralidad y posibilidades (12) y, como no, los problemas fundamentales que vivía Europa a comienzos del siglo XVI: la licitud de la guerra, el problema de la venta de los cargos públicos, la ocupación de América por los españoles, etcétera (13). Todo esto requería valentía personal, porque implicaba necesariamente, tal como estaban las cosas, enfrentarse al Rey de Castilla, entonces el Emperador Carlos V (14). Pero, a la altura de 1510, la Orden de Predicadores era lo suficientemente fuerte como para que Francisco de Vitoria estuviera seguro tras los muros de San Esteban.

El discípulo inmediato más conocido de Vitoria fue Domingo de Soto, el primer autor que estudió detenidamente la naturaleza de las leyes y de la justicia, del poder político, etc., desde un ángulo muy estrictamente tomista. Con Vitoria y Soto nace lo que se ha dado en llamar "Segunda Escolástica Española", que se prolonga durante todo el siglo XVI con algunos dominicos, como Báñez, o con diversos

(12) Vid. sus *Relecciones* editadas por Teófilo Urdániz con el título *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. B.A.C. Madrid, 1960.

(13) En todas su *Relecciones* realiza aportaciones de gran valía. En la introducción al *De Justitia (Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás)* de Vitoria (Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1934-1935), V. Beltrán de Heredia expone que este autor se separa de los de su época -incluidos los escolásticos, como era Cayetano- en las sutilidades y atiende con mayor realismo a los problemas con los que se encuentra la sociedad.

(14) A lo largo de la obra de Ernst Reibstein, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den "Controversiae illustres" des Fernandus Vasquius (1559)*. Bern, 1949, se encuentran reproducidas algunas cartas que la Chancillería de Carlos V dirigió a Vitoria. También las recoge Beltrán de Heredia en sus numerosas obras dedicadas al estudio de los escritos de Vitoria.

agustinos, como Miguel Bartolomé Salón o Pedro de Aragón; los jesuitas acaparan las cátedras a finales de siglo, y los nombres de Juan de Mariana, Gabriel Vázquez, Luis de Molina o Francisco Suárez son familiares a los oídos de cualquier historiador del pensamiento jurídico (15). Progresivamente, estos teólogos, que se ocupan de todos los temas jurídicos, conociendo bien la *jurisprudencia*, fueron perdiendo la vivacidad de Francisco de Vitoria y se entregaron, en cambio, a cuestiones preferentemente más abstractas: los inmensos y numerosos volúmenes de las *Disputaciones metafísicas* de Suárez dan fe de ello, por ejemplo. Ello no era obstáculo para que en el campo de la filosofía política, por ejemplo, explicaran tesis que hoy son patrimonio común de nuestra cultura, de modo que por una parte hicieran gala de gran independencia frente al Poder, como sucede con las obras de Juan de Mariana o Juan Roa Dávila, o que se ocuparan de problemas prácticos, políticos, muy importantes, como sucede con la *Defensio Fidei* de Suárez, escrita por encargo expreso del Papa para combatir la doctrina oficial en la corte inglesa a comienzos del siglo XVII, según la cual los Reyes reciben su poder directamente de Dios. Suárez hubo de explicar, una vez más, que el titular del poder político es el pueblo, que lo transmite a un representante suyo, etcétera.

Finalmente, ya en el siglo XVII, esta "Segunda Escolástica" cayó en un manierismo similar al del siglo XV. En sus últimos representantes más conocidos, como Juan de Lugo, Lessius, o Escobar, reaparece el afán polémico-lógico, excesivamente sutil, más dependiente de las palabras y de la lógica que no adherido a los hechos. Según F. Carpintero, con la muerte de Felipe II acabó la libertad universitaria en España, ya que se produjo una extraña "alianza entre el altar y el trono", y todo el que quiso publicar un tratado en el que repetía las tesis de los escolásticos anteriores mencionados, era molestado seriamente por la

(15) Cfr., a título de ejemplo, Folgado, A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogo-juristas españoles del siglo XVI*. Ed. Pax Juris, San Lorenzo de El Escorial, 1960. En especial págs. 17-55.

Inquisición; un caso ejemplar de esto fue el de Juan Roa: su doctrina es prácticamente idéntica a la Vitoria, Soto, Molina o Suárez; pero le tocó vivir en otro momento, y fue procesado por la Inquisición (16).

Por su parte, las exigencias que los humanistas lanzaron a la cultura jurídica, llevaron en España una vida algo peculiar. A pesar de que ha habido algunos juicios pesimistas sobre la penetración de las corrientes humanistas en la Península (17), lo cierto es que los *hispani* se sumaron al estudio de los clásicos que dominaba en Francia y en Flandes y, en menor medida, en Italia y en Centroeuropa. Esta penetración humanista la reconocemos, ante todo, en la literatura no especializada: Cervantes, sin ser universitario, domina francamente bien los clásicos latinos; Estabanillo González, que no pasó de ser un "pícaro" alcoholizado, sin estudios especiales, sabe componer en latín. Fue lógico que el Humanismo llegara también a los tratados de ciencia jurídica, y ello explica la obra de Antonio Agustín, uno de los pocos autores que solía recomendar Jacobo Cujas (18), el máximo representante de los estudios históricos, filológicos y dogmáticos sobre el Derecho romano.

Sin embargo, el humanismo jurídico español tuvo un talante distinto al francés. Efectivamente, éste último se agotó en investigaciones fundamentalmente histórico-filológicas sobre el *Corpus Iuris Civilis*, sin interés práctico, esto es, específicamente jurídico, y a esto es a lo que se llama *mos gallicus*; en cambio los *hispani*, tales como Covarrubias, García de Toledo, Martín de Azpilcueta, Alfonso de Castro, los hermanos Pinelo, y otros muchos, aplicaron las fuentes clásicas para la resolución de los problemas concretos, prácticos, de su

(16) En sentido contrario se pronuncia Kamen, H., *op. cit.*, págs. 380 y ss., aunque admite la influencia de la Inquisición.

(17) Vid., por ejemplo, a L. Gil, *El humanismo español del siglo XVI*, en "Actas del III Congreso español de Estudios clásicos". Madrid, 1968, vol. I; idem, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Ed. Alhambra, Madrid, 1981, parte segunda. También, F. Tomás y Valiente, *El derecho penal de la Monarquía absoluta*. Tecnos, Madrid, 1969, pág. 121.

(18) Vid. F. Carpintero, "*Mos italicus*"..., cit., pág. 128.

momento, y crearon una dirección nueva de la ciencia jurídica humanista. En una cita que transcribe F. Carpintero, Elias Kembach, en la *Epístola dedicatoria* a una obra de Gabriel Mudaeus, escribía: "*Mediam ingredi viam putantur Hispani; qui et legum textus, eiusque verbarum magnam habent rationem, et simul in ea, quae glossa Doctoresque tradiderunt, accurate inquirunt*" (19). Es decir, los españoles, sin descuidar el estudio de las fuentes clásicas, y de los autores humanistas, normalmente franceses y belgas, tampoco desprecian -a diferencia de los franceses- los logros de la jurisprudencia bajomedieval, esencialmente práctica. Diríamos que supieron aunar el estilo y el buen decir, con el afán práctico; por esta razón tienen muy en cuenta a Accursius, Azo, Bártolo, etc. Realmente, lo que necesitaba la España en el siglo XVI no eran eruditos en la Antigüedad, como los franceses, sino juristas que conocieran bien la Antigüedad, de forma que pudieran argumentar con prestigio, y que, al mismo tiempo, se ocuparan de los problemas concretos que, bajo Felipe II, tenía planteados el inmenso territorio español.

Entre estos juristas, Fernando Vázquez de Menchaca ocupa un lugar muy especial, ya que es considerado como el iniciador del racionalismo político-jurídico típico de la Modernidad, esto es, de los siglos XVII y XVIII. Vázquez, que no es un teólogo, ni tampoco -si atendemos a sus libros- un jurista "práctico" (en el sentido que podemos usar este término para referirnos a Covarrubias o Azpilcueta), sino que es un autor que siente una fuerte afición por la que ya entonces se estaba llamando *philosophia iuris* o, más corrientemente, *philosophia jurisconsultorum*, publicó en Venecia, en 1559, un tratado de Derecho, *Las controversias ilustres* que, como indica su título, está dedicado a los temas fundamentales "para la Humanidad" o "el género humano",

(19) Vid. *Commentarius in eos titulos libri sexti Codici Iustiniani, qui post mortem Praefationem, enumerantur*. Spiraev Nevetum. 1604. Esta edición no tiene numeradas las páginas de la "Epístola dedicatoria". Lo cita Carpintero en "*Mos italicus*"..., cit., págs. 148-149.

si seguimos la terminología de aquella época (20). Vázquez se desliga en esta obra de la tradición aristotélica que dominaba entonces entre los teólogos y juristas españoles, y crea un nuevo tipo de razonamiento jurídico que se apoya indistintamente en los clásicos latinos y en los juristas más conocidos; de este modo expone una visión panorámica de un posible y nuevo ordenamiento jurídico que parte -de la mano de la ficción del "estado de naturaleza", figura literaria omnipresente en los clásicos latinos- del individuo aislado e independiente, autónomo, que, mediante pactos -única categoría jurídica que Vázquez reconoce- crea el poder político, y con él, las leyes, entendidas éstas como una *communis reipublicae sponsio*, es decir, como un acuerdo de todos los ciudadanos entre sí (21). Curiosamente, en el interior de la España católica, aparentemente dominada por la Escolástica aristotélico-tomista, surge la forma de entender el Derecho que, de *facto*, fue la típicamente protestante (22), y que no tuvo una identidad acabada hasta la aparición del *De iure belli ac pacis*, de Hugo Grocio, casi un siglo más tarde.

Este es el marco en el que se desarrolla la empresa doctrinal de Castrillo. Escolástica tomista, de un lado (en las Universidades), Humanismo, también en las Universidades, y una mentalidad que aflora intermitentemente aquí y allá, que reconocemos en Vázquez de Menchaca o en Castrillo, que implicaba un exacerbamiento del individualismo jurídico-político.

(20) Vázquez de Menchaca va a influir de manera decisiva en el pensamiento jurídico-político europeo, fundamentalmente a través de Hugo Grocio, que en ocasiones reproduce sus ideas literalmente. Cfr. la introducción de García Arias al *De la libertad de los mares* de Grocio. C.E.C., Madrid, 1979.

(21) Sobre la obra de Fernando Vázquez, vid. el estudio de F. Carpintero, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*. Universidad de Salamanca, 1977. Algunas referencias de la obra de Vázquez las he tomado de este estudio.

(22) Vid. F. Carpintero, *La Modernidad jurídica y los católicos*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" V (Nueva Epoca) 1988, págs. 383-410.

3.- Algunas observaciones

Castrillo es un escritor distinto a los teólogos que llenan el siglo XVI español, que ya he mencionado. Fue distinto, igualmente, de los juristas importantes, que hoy conocemos, de aquella época, como Diego de Covarrubias, Antonio Gómez, Gregorio López o Alfonso de Castro. Tanto los teólogos como los juristas fueron ampliamente conocidos, en su momento, y aún a lo largo del siglo siguiente, en toda Europa. Nuestro fraile, en cambio, publicó en Burgos un libro, en castellano -lo que le expulsaba automáticamente del ámbito universitario europeo- y de corta extensión. Cabe preguntarse, siendo así las cosas, qué es lo que motiva que este libro posea hoy interés. Contestar a esta pregunta supone introducirse en un tema complejo. Veámos.

Su obra es el "Tractado de República con otras Hystorias y antigüedades: intitulado al muy reverendo señor Fray Diego de Gayangos, Maestro en sancta Theologia, Provincial de la orden de la sanctissima Trinidad de la redemption de los captivos, en estos reynos de Castilla. Nuevamente compuesto por el reverendo padre Fray Alonso de Castrillo frayle de la dicha Orden" (23). Hay que decir, antes

(23) Fue publicado en Burgos, en 1521. Abellán-García sostiene la hipótesis de que pudiera existir una edición anterior a ésta. Para mantener esta tesis se apoya en la coletilla final del título de la obra que dice



que nada, que su contenido lo constituye una mezcolanza de temas variopintos, sin ningún orden, como solía ser corriente en tantos libros de temas jurídicos y políticos de aquel momento.

El motivo que le mueve a escribir el libro nos lo pone de manifiesto él mismo, al comienzo: evitar la ociosidad y tener la mente ocupada. De este modo se evita una de las causas de la perdición, según este fraile trinitario. Pero más bien parece que lo que le impulsa a poner por escrito sus pensamientos es la sociedad y sus circunstancias: la libertad (es opinión extendida que tomó partido por los comuneros), la igualdad, la propiedad, el gobierno, etc. Por ello, declara que se propone animar a los que detentan el poder a que lo hagan con justicia, y quiere reprender o corregir a aquellos que se aprovechan de su función pública para oprimir a los súbditos, ganando riquezas. Declara, en este sentido, que "aunque la mala gobernación de las Repúblicas suele engendrar peligrosos linajes de discordias, así en los Reynos como en las provincias, no por eso es de mi intención escribir algo de República, porque piense yo que sea parte de algún remedio este mi cuidado, que bien siento que a la mala gobernación de las Repúblicas sobre el remedio que el ingenio mío podrá causar con sus enojosas palabras, mas quedará contento con que algunos no buenos gobernadores podrán sentir alguna confusión de mis razones, de donde algún punto de enmienda podría nacer por desdicha. Y así mismo los gobernadores mejores de mis palabras no reciban la gloria que merecen a lo menos podrán recibir el deseo que tengo yo de saber encarescer su merecimiento de donde por ventura podría nacer algún esfuerzo que hiciese más constante su pensamiento" (24).

"nuevamente compuesta por...". Hasta ahora no se ha podido comprobar nada al respecto, por lo que todo son conjeturas. Me inclino a pensar que el "nuevamente compuesta" podría hacer referencia a un manuscrito anterior, que fue rehecho. Cfr. Abellán-García, *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro*. Espasa-Calpe, Madrid, 1979, vol. II, pág. 130.

- (24) *Tractado de República*, cap. XVIII, págs. 123-124. He usado la edición realizada por el I.E.P. (C.E.C.) en 1958. En adelante lo citaré como "*Tractado*".

A pesar de estar muy reciente el descubrimiento de América, y de ser éste un tema polémico en Castilla, como reconocemos, por ejemplo, en algunas *Relecciones* de Vitoria, Castrillo no hace alusión alguna a este problema. Se puede pensar que desconocía la situación, o que no le importaba gran cosa lo que sucedía fuera de España. Sin embargo, creo que sí lo conocía, ya que en la única mención explícita de nuestro país, al referirse a lo que él llama las hazañas nacionales, habla de "nuestras Españas" para referirse a América y a la nación conquistadora; más bien parece que consideraba aplicable sin más todo lo que él propone a aquella tierra.

El estilo literario es el típico del Humanismo jurídico, de ese Humanismo que, según Gil, no prosperó en España. Toda la obra está plagada de citas clásicas: Cicerón, Virgilio, Aristóteles, Platón, san Isidoro, san Agustín, y otros, sirven de apoyatura a su razonamiento. Esta circunstancia produce, en ocasiones, falta de claridad en su pensamiento, porque no siempre el lector sabe si Castrillo apoya o rechaza las ideas expuestas en el texto que está citando.

Castrillo parece ser un representante del sentir "común" de su época acerca de materias políticas y jurídicas; es decir, de ese "sentir" comúnmente compartido, que está en el ambiente, en el aire, y que rara vez aparece en textos propiamente universitarios hasta que esa mentalidad no ha alcanzado el prestigio suficiente. De este tema hablaré más adelante, conforme vayan apareciendo los problemas concretos. A él, que le tocó vivir en un momento en que el poder central comenzaba a incrementarse de modo desconocido hasta entonces, pero que se encuentra con un legado medieval de ideas, extendidas entre los "comunes", personas que, a tenor de esta mentalidad heredada, no ven clara la legitimación de ese reforzamiento del poder real, le cumplió hacer un papel que Tierno Galván llama "cripta político". Para Tierno, nos encontramos "ante lo que podríamos llamar un libro cripta político... que tiene manifiesto interés en cuanto revela el tipo antropológico (del mediador). En las numerosas guerras civiles que ha sufrido España siempre han aparecido, de una forma u otra, personas de buen sentido que quieren mediar y que desde el convencimiento y la atemperanza

procuran conciliar los mediadores de buena voluntad, y quizá el mejor ejemplo de ello lo proporcionen... dos frailes trinitarios, el padre Gayangos, provincial de la Orden en los Reinos de Castilla... y el padre Castrillo" (25).

Como resumen, quizá, Hinojosa nos dice que "el libro más curioso, ya que no el más importante, de cuantos se escribieron en este período sobre materias políticas, es el *Tractado de República* del trinitario Alonso de Castrillo, que si bien pertenece al siglo XVI, no puede incluirse ni por el fondo, ni por el método, entre las producciones de nuestra gran escuela teológico-política" (26). Carpintero lo califica de "excepción pintoresca" entre los autores del siglo XVI español (27), y Abellán-García dice de él que "nadie quizá más cerca de una mentalidad socialista" (28). Así pues, como curioso, pintoresco e iniciador del socialismo, además de otras cosas más serias que iremos viendo, nos adentramos en la obra de Alonso de Castrillo.

(25) Tierno Galván, *De las Comunidades o la historia como proceso*, en "Escritos". Tecnos, Madrid, 1971, págs. 313-314.

(26) Hinojosa y Naveros, *Obras. Estudios de investigación*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid, 1948, vol. I, pág. 73. Cfr. también Fraile, G., *Historia de la Filosofía. III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. B.A.C., Madrid, 1966, págs. 71-72.

(27) Carpintero, *Del derecho natural medieval.*, cit., pág. 118.

(28) Abellán-García, *Historia crítica.*, cit., pág. 129.

II
LA COMUNIDAD POLITICA
Y
EL DERECHO NATURAL

Al estudiar este tema nos encontramos con dos bloques de opiniones bien diferenciadas. Por un lado, está el aristotélico-tomista, que presenta a la comunidad política, con sus inevitables relaciones de jerarquización y subordinación, como "natural" al hombre. Esta doctrina es sostenida por la totalidad de los teólogos españoles, y por juristas importantes, como Diego de Covarrubias o Martín de Azpilcueta, que a veces se adentran en temas más filosóficos.

Pero nos encontramos también, en el siglo XVI español, con otros autores que mantienen lo contrario, a saber, que la comunidad política es una invención humana que se opone a la primitiva igualdad y libertad que estatuyó el Derecho natural. Entre estos últimos podemos indicar a Gregorio López, uno de los juristas más importantes del momento, cuya glosa de *Las Partidas* tenía en la práctica fuerza de ley; este jurista seguía la teoría tradicional entonces según la cual el poder político ha sido "introducido" por el *ius gentium*, que es un Derecho "positivo", esto es, de origen humano (29). De Fernando Vázquez de Menchaca ya he hablado, y hay que añadir a éstos a nuestro fraile. Hay que resaltar la existencia de este segundo grupo de autores porque al estudiar esta época de la cultura jurídica europea se suele suponer que la totalidad de

(29) Vid. Stephan Kuttner, *Sur les origines du terme "droit positif"*, en "Revue Historique de Droit français et étranger". Quatrième Serie, XV (1936), págs. 728-739.

los teólogos y juristas siguen el esquema aristotélico y, como podemos apreciar, esto no es cierto. La mayor parte de los juristas, desde el siglo XII al XVI, siguen las ideas romanas, que contemplan el escalonamiento, pretendidamente cronológico de derecho natural, que habría sido el Derecho del hombre en una primera etapa de la historia de la Humanidad que es llamada *status naturae*, derecho de gentes o *ius gentium*, que "introduce" la propiedad, las guerras, la esclavitud, el poder político, etc, y el derecho civil, *ius civile*, que es el Derecho por el que nos regimos actualmente, integrado por el *Corpus Iuris Civilis* y las obras de los Doctores más importantes. Los juristas, pues, seguían a los juristas romanos, a quienes conocían, y no a Aristóteles, de quienes no tenían noticia.

Pero es comprensible que se considere que los juristas bajomedievales y del siglo XVI fueron aristotélicos, porque tradicionalmente se ha venido entendiendo que, desde la recepción de Aristóteles en la Europa medieval hasta Grocio, que ha sido y es considerado el "padre" del racionalismo constructivista específicamente moderno, el poder político fue considerado como "natural" porque los juristas y teólogos entendían que provenía o se fundamentaba en el Derecho natural. Desde hace tiempo estamos en condiciones de saber que esto no ha sido así. Concretamente, los magníficos estudios de Gierke y Carlyle nos enseñan cómo estas ideas romanas a que he aludido fueron utilizadas en las guerras de las investiduras a fin de dar al poder del Emperador un fundamento independiente del poder eclesiástico (30). La investigación de Otto von Gierke, en concreto, nos muestra cómo toda la Baja Edad Media está llena de manuscritos (no existía imprenta) en los que se habla del individuo libre en el "estado de naturaleza", de la constitución de la sociedad mediante un contrato, el *pactum societatis*, y de la creación voluntaria del poder político mediante otro contrato, el *pactum subiectionis*. Pero éste es otro tema.

(30) Vid. Otto v. Gierke, *Les théories politiques du Moyen Age*. Trad. de Jean de Page. París, Sirey, 1914, pág. 169, y R.W. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*. Trad. de Sergio Cotta. Laterza, Bari, 1956, vol. II, pág. 113.

De todos modos, como el tema es complejo para el lector actual, por lo desconocido, es conveniente aludir a qué se entendía, a comienzos del siglo XVI, por "derecho natural" y por "derecho de gentes". Cosa que paso a hacer a continuación.

1. Derecho natural y Derecho de gentes

Aunque las nociones del Derecho natural y del Derecho de gentes fueron tratadas tanto por los juristas como por los teólogos, a lo largo de la Baja Edad Media, fueron estos últimos los que, normalmente, tocaron el tema de forma más monográfica, con más extensión y profundidad. Es lógico que fuera así: los teólogos habían estudiado Retórica, Lógica y Dialéctica, y poseían el hábito mental de analizar *per genus et species*, es decir, de forma ordenada. Los juristas, en cambio, desdeñaban los estudios lógicos y retóricos, aplicados al Derecho, a los que calificaban de "sofísticos" (31), y seguían el orden (es decir, la falta de orden) del *Digesto* y de la *Instituta*, obras a las que glosaban y comentaban.

El problema comienza porque en el *Digesto* y en la *Instituta* se encuentran nociones distintas y contrapuestas de lo que es el Derecho natural y el Derecho de gentes (32), y aunque los juristas hacen esfuerzos por concordar las contradicciones, respetan, sin embargo el pensamiento de cada jurista romano, al que no desmienten o fuer-

(31) Vid., por ejemplo, a F. Carpintero, *El derecho natural laico de la Edad Media*, en "Persona y Derecho" VIII (1981), págs. 33-100.

(32) Un estudio asequible y preciso para el lector español no especializado es el de J. Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*. EUNSA, Pamplona, 1987, págs. 74-81.

zan (33), y este respeto del texto romano lleva a muchos juristas a las contradicciones inevitables. Los teólogos, en cambio, menos dados al estudio del Derecho romano, *tienden* (palabra deliberadamente imprecisa) a considerar al Derecho natural como una *lex innata* en el corazón del hombre, según expuso san Pablo (34) y, como consecuencia de este hecho, mantienen una noción más unitaria, por lo general, del Derecho natural. La doctrina de los teólogos sobre este Derecho recibió su forma canónica con Tomás de Aquino, quién, sin apenas originalidad, reproduce el esquema tripartito de Ley eterna, Ley natural como participación del hombre en la Ley eterna, y Leyes positivas humanas, que han de "concordar" con la Ley natural. De todos modos, la doctrina tomista sobre el Derecho natural dista mucho de ofrecerse claramente al lector; en efecto, de un lado, lo que expone sobre la "ley" natural es cosa distinta de lo que escribe acerca del "derecho" natural, y, por otra parte, también Tomás de Aquino se encuentra influido por los juristas romanos (35). Lo que nos da una idea, algo aproximada, de la complejidad de este tema a comienzos del siglo XVI.

Cabría decir, como juicio muy de conjunto, que mientras los juristas tienen presente -a la hora de hablar del "derecho natural"- el

(33) Sobre este apego de la jurisprudencia bajomedieval al texto romano, vid., por ejemplo, A. Torrent, *Conceptos fundamentales del ordenamiento jurídico romano*. Universidad de Salamanca, 1973. F. Carpintero, en los estudios citados, insiste también en este tema.

(34) El texto bíblico es de san Pablo. Viene expuesto en Romanos 2, 14-17: "*Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis...*". Cito por la Vulgata de san Jerónimo, edición de la B.A.C., Madrid, 1960, pág. 326.

(35) Eustaquio Galán explica a este respecto que "Como hemos explicado... Santo Tomás dedicó al tema del Derecho natural insistentes consideraciones. Se debe reconocer, empero, que estas consideraciones no constituyen la parte más fructífera del pensamiento de Santo Tomás acerca de la cuestión. Cuando Santo Tomás discurre expresamente sobre el tema del Derecho natural, cuando trata de delimitar y de fijar su concepto, la tradición legada por el pensamiento de la Antigüedad, y especialmente por los juristas romanos, entorpece sus movimientos y le hace perder originalidad". Cfr. *Ius Naturae*. Ed. Meseta, Valladolid, 1954, pág. 262.

"estado de naturaleza" y la libertad de cada individuo propia de tal *status*, los teólogos tienden a acentuar la *recta ratio* como fuente del Derecho natural.

Los españoles, en el siglo XVI, se encontraron en el fuego cruzado de ambas tradiciones, tan distintas. Este tema ha sido estudiado, entre nosotros, por Carpintero (36) y, en Centroeuropa, por Rudolph Weigand, y no es ahora el momento de ocuparse detenidamente de él. Solamente decir que, mientras los teólogos españoles del siglo XVI siguen más o menos fielmente la tradición tomista, de por sí compleja, los juristas que no eran teólogos de profesión adoptaron todo tipo de actitudes. Así, por ejemplo, Gregorio López y Vázquez de Menchaca siguen la idea romana de la existencia de un primitivo "estado de naturaleza" en el que todos los hombres habrían sido felices y libres, en el que habría estado vigente la *omnium una libertas* y la *communis omnium possessio*, según la terminología que consagra Isidoro de Sevilla, de modo que la propiedad privada y el poder político son "inventos" artificiales, creados por los hombres voluntariamente para remediar las necesidades que se originaron con la corrupción del género humano. Por el contrario, bajo la influencia del aristotelismo que Vitoria introdujo en España, otros juristas importantes como Diego de Covarrubias (el Bártolo hispánico, como era llamado en Europa) o Martín de Azpilcueta, siguen en lo fundamental la doctrina de los teólogos. Basta oír el volumen primero del *Tractatus universi iuris* (37) para comprobar hasta qué punto el aristotelismo tomista propio de la Segunda Escolástica influyó en los juristas.

Faltaba, pues, unidad de criterio: en las Universidades se seguían estudiando los textos de los juristas más importantes de los siglos XII-

(36) Vid., por ejemplo, *Del derecho natural medieval.*, cit., págs. 53 y ss. Un estudio más monográfico de este autor, sobre este tema, es *Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XII a XVII*, en "Anuario de Filosofía del Derecho", XVIII (1975), págs. 263-305.

(37) Aunque es conocido usualmente como *Tractatus universi iuris*, su nombre exacto es el de *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii, tum caesarei iuris facultate jurisconsultorum*. Fue editado en Venecia, en 1584, y constituye como la primera enciclopedia jurídica que existió, toda ella de corte romanista prudencial.

XIV, fundamentalmente Bártolo y Baldo, y de la mano de estos juristas, entre otros muchos, cualquier estudiante de Derecho estaba familiarizado con las ideas romanas acerca del "estado de naturaleza" primitivo, de la artificialidad del poder político, de las leyes, de la mayor parte de los institutos jurídicos. En cambio, los teólogos y, con ellos, bastantes juristas, en plena contradicción con lo que de hecho era también una mentalidad común, apelaban a la *recta ratio* como el factor constitutivo del Derecho natural, y no querían oír hablar de los "estados de naturaleza", etcétera (38).

La clave para entender el fundamento específicamente jurídico de una y otra actitud está en las distintas nociones del "derecho de gentes" que usaban unos y otros. Para los juristas romanistas, tal Derecho de gentes habría sido un orden jurídico que "se introdujo" (*introducenda est, introducenda sunt*, suelen decir los textos) en la vida humana aniquilando la vida propia del "estado de naturaleza". Efectivamente, según declara la "ley" *Ex hoc iure* (D.1,1,5: un texto que ha tenido una influencia decisiva en nuestra cultura), el Derecho de gentes "introdujo" la propiedad privada; la codicia, hasta entonces desconocida por no existir propiedades, introdujo las guerras, y los prisioneros de guerra dieron lugar a la esclavitud; de este modo, el Derecho de gentes derogó la igualdad y la libertad que estatuyó el Derecho natural (39). El Derecho de gentes era visto, de este modo, como algo odioso, pero necesario: ha nacido, según explican muchos juristas, *ex neccessitatibus* y, por tanto, la propiedad privada, la esclavitud o la usucapión, instituciones oficialmente "odiosas", están justificadas tanto en el fuero interno como en el externo.

(38) Cfr. Verdross, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental*. México, 1962, págs. 146 y ss.

(39) En Digesto 1,1,5, escribe Ulpiano: "*Ex hoc iure gentium introducenda bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificationes collocatae, commercium, emptiones, venditiones, locationes conductiones, obligationes institutae: exceptis quibusdam quae iure civili introductae sunt*". Para completar estas ideas de Ulpiano, es preciso tener en cuenta la tesis que representa ejemplarmente Florentino cuando escribe que "*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi vi aut iure prohibetur. Servitus est*

Los teólogos, que se ven obligados a aludir al Derecho de gentes, porque se hablaba de él en todo tipo de estudios jurídicos universitarios, tuvieron que explicarlo de una forma necesariamente distinta. Dado que para ellos el Derecho natural es, ante todo, "recta razón", el Derecho de gentes sería la aplicación *concreta* de esos principios generales que nos muestra la razón a las necesidades cotidianas. Esa aplicación de los primeros principios de la razón práctica se haría -según explica Tomás de Aquino- bien mediante "determinación", bien a través de una "conclusión" del contenido de la Ley natural (40). Por tanto, el Derecho de gentes no sería algo esencialmente distinto del Derecho natural, ni supondría una derogación de este último Derecho. Quizá lo más coherente, dentro de este marco de pensamiento, hubiera sido mantener que, dado que el *ius gentium* no es más que una "aplicación" de la Ley natural a las necesidades concretas, él mismo es también Derecho natural; pero hasta finales del siglo XVI, ningún jurista o teólogo se atrevió a afirmar tal cosa, porque los medievales hicieron un serio esfuerzo por mantener que el Derecho natural se limitaba a los "primeros principios" de la razón práctica, que se obtienen sin necesidad de raciocinio o discurso racional; todo lo que implicara obra humana -la argumentación, el discurso- era derecho "positivo" (41). Fue preciso esperar a finales del siglo XVI para que, como digo, Gregorius Tholosanus (Pierre de la Grègoire) explicara

constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra natura subiicitur". Cfr. Digesto, 1,5,4. Un estudio recomendable sobre este tema, dada su concisión y precisión, es del Giuliano Nocera, *Jus naturale nella esperienza giuridica romana*; también su "*Iurisprudencia*". *Per una storia del pensiero giuridico romano*. Bulzoni Editore, Roma, 1973. Por encima de estos estudios está, naturalmente, la ingente obra de Voigt. En nuestro idioma destaca la obra de S. Ramírez, *El derecho de gentes. Examen crítico de la Filosofía del Derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Ed. Studium, Madrid, 1955.

(40) Vid. la *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, art. 2, resp. He usado la edición de la B.A.C., Madrid, de 1956.

(41) Carpintero estudia este tema en *Sobre la génesis del derecho natural racionalista...*, cit., págs. 269 y ss. Vid. también, de este mismo autor, *El Derecho natural laico...*, cit., pág. 253.

detenidamente y con mucha precisión, que el Derecho natural sólo puede aparecer en la *jurisprudencia* como derecho natural *concreto*, opinión que Francisco Connanus ya había mantenido unos años antes (42). En el siglo XVII, los juristas de formación romanista - pensemos en Hugo de Roy- ya mantienen que *todo* lo justo (siempre concreto) constituye Derecho natural. Los mismos teólogos comienzan entonces a participar de este modo de pensar y los escolásticos tardíos, como Lugo, extienden el rótulo del "derecho natural" a todo lo creado o inventado por los hombres ante las necesidades (43).

Pero en la época que estudiamos, las cosas no eran aún así, doctrinalmente. Para los teólogos, el Derecho de gentes era, simplemente, un derecho "positivo" aunque, eso sí, común a toda la Humanidad. Para muchos juristas, en cambio, era un ordenamiento jurídico que había derogado al Derecho natural e imponía la existencia del poder político que, con sus inevitables exigencias de subordinación, etc., destruía la libertad e igualdad propias del "estado de naturaleza", esto es, del Derecho natural. Alonso de Castrillo se encontraba, pues, ante actitudes confusas y muy enfrentadas.

(42) Francisco Connanus escribía magistralmente que *"Monuit me et hic locus, qui mihi non videtur explanari posse, nisi duplicem naturam in iure naturali posuerimus, aequitatis unam, utilitatis alteram. Ius illius dicitur ius naturale vere et proprie, quod illud ratio naturalis cuique praescribit, estque aeternum. Alterum et secundum ius est quod in utilitate versatur, quod genus dominia, regna, bella... quod, nisi fallor, non inscite ius gentium vocabitur: quod non tam natura ipsa, quam hominum iudicio constitutum sit: et tamen iuris naturalis pars est"*. Cfr. *Commentariorum iuris civilis libri decem*. Basilea, 1580, Libro I, capítulo 6, parágrafo 4. De hecho, los juristas más representativos de finales del siglo XVI y de comienzos del siglo XVII siguen estrechamente, citándolo, a Connanus. Esta observación la debo a la amabilidad del Prof. F. Carpintero.

(43) Vid. Juan de Lugo, *Disputationum De iustitia et iure*. Lugduni 1646, *disputatio* 6, secc. I. Muy cercano a esta doctrina se encuentra Leonardo Lessius.

2. Comunidad política y Derecho natural

a) El marco heredado

Tal como he indicado en las páginas precedentes, la "naturalidad" del poder político era un tema polémico en la España del siglo XVI. De una parte, los teólogos y juristas de formación aristotélica mantenían que el poder político viene exigido inmediata y directamente por la misma naturaleza del hombre (44). En polémica con quienes mantenían lo contrario, Martín de Azpilcueta escribía que "quienes mantienen que el reino y la potestad regia es contraria al derecho natural, están locos" (45), y Diego de Covarrubias, consciente de que se enfrenta a una mentalidad extendida, pero que no concreta en ningún autor, se

(44) Eduardo de Hinojosa y Naveros recoge en obra *Influencia que tuvieron en el derecho público y singularmente en el derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890, pág. 108 esta faceta de estos autores.

(45) Martín de Azpilcueta, en la *Relectio super cap. Novitate de iudiciis, Notabile III*, Lyon, 1595, vol. I, pág. 100, escribe que "*Regnum et regiam potestatem qui dicunt esse contra ius naturae insaniunt*".

siente en la obligación de explicar que el poder del rey y, en general, todos los poderes públicos, no son invenciones de los hombres (46).

Por el contrario, ya sabemos que había autores, también relevantes, que mantenían que el poder político ha sido "introducido" por el *ius gentium*, que es un derecho "positivo" o no-natural. Gregorio López, desde su posición prepotente de comentador oficial de *Las Partidas*, apoya esta tesis haciendo referencia a lo contenido en el Libro del Génesis: el hombre dominará a los peces del mar... pero no dominará a los demás hombres; en consecuencia, el poder político no se puede fundamentar en el Derecho natural (47). Vázquez de Menchaca rechaza taxativamente que la *respublica* se fundamente en el *ius naturale*, y se inclina por la tesis de que es una invención humana, aunque, eso sí, muy útil. En la introducción de su obra más conocida, *Las controversias ilustres*, deja clara una primera actitud ante el tema: el poder político tiene su fundamento en el Derecho natural "negativo", es decir, una parte del Derecho natural que sólo crea permisiones, pero no obligaciones (48), por lo que ninguna persona tiene la obligación de estar bajo la potestad de otra (49); solamente si se quiere conseguir un cierto orden en la vida será conveniente estar bajo la autoridad de un gobernante (50). Más adelante en esta obra, Vázquez abandona las

(46) Diego de Covarrubias, *Practicarum quaestionum liber unus*. Salamanca, 1578, capítulo 1, pág. 6: "*Regia potestas caeterorumque principum civilis auctoritas non hominum est inventum*".

(47) Gregorio López escribe: "*Et adverte etiam, quo dominium super homines non est de iure naturae, cum omnium sit libertas, nam primi homini dictum est, ut praeset piscibus maris, et omnibus quae moventur in terra; non dixit, hominibus... est ergo istud dominium de iure gentium*". Cfr. *Glosa al Código de las Siete Partidas*. Madrid, 1848, glosa a la ley 31, título 18, Partida 3, en el parágrafo 1.

(48) Esta actitud es mencionada por Vázquez en las *Controversias ilustres y otras de más frecuente uso*. Trad. de Fidel Rodríguez Alcalde. Valladolid, 1931-1934, Introducción, parágrafos 121, 122 y 105; en otros lugares, por ejemplo, en el cap. 1, parágrafo 25, o en el cap. 51, parágrafo 39. Vid. F. Carpintero, *Del Derecho natural medieval...*, cit., pág. 122.

(49) Cfr. *Controversias ilustres...*, cit., Introducción, parágrafo 125.

(50) *Controversias ilustres...*, cit., cap. 21, parágrafo 23.

remisiones al Derecho natural "negativo" y declara abiertamente que todo poder político ha sido introducido por el Derecho de gentes secundario, que deroga en este punto al Derecho natural (51). Dado que Fernando Vázquez es el máximo teorizador, en esta época, de este modo de entender la comunidad política, no estará de más que aluda más detenidamente a sus argumentos. Este jurista argumenta de la siguiente forma su teoría: a) Toda autoridad política es de derecho positivo y de derecho de gentes secundario (52); b) "Atendido el derecho natural, todos los hombres nacían libres y no estaban sometidos a la jurisdicción o dominio de otros" (53). Vázquez tiene ante la vista, en esta cita, toda la doctrina medieval acerca del primitivo "estado de naturaleza", etc.; c) la comunidad política supone necesariamente una desigualdad de derechos entre quienes la constituyen, ya que los ciudadanos se dividen entre gobernantes y gobernados, y esta desigualdad es opuesta al Derecho natural (54). Y es que Vázquez piensa sobre un telón de fondo que en algún momento pone expresamente de manifiesto: el estar sometido a otra persona no sólo no es un bien, sino que es lo más desagradable que puede ocurrir (55).

b) La actitud de Alonso

Ante este panorama, fue lógico que Alonso de Castrillo tomara una actitud contradictoria, de modo que, como era usual entre tantos juristas, recogiera en una misma obra los dos modos de pensar a que he aludido.

(51) *Controversias ilustres...*, cit., cap. 82, párrafos 3 y 6.

(52) Vid., por ejemplo, *Controversias ilustres...*, cit., cap. 41, párrafo 29.

(53) *Controversias ilustres...*, cit., cap. 82, párrafo 1.

(54) *Controversias ilustres...*, cit., por ejemplo, en el cap. 41, párrafo 30, en el cap. 5, párrafo 28.

(55) *Controversias ilustres...*, cit., cap. 5, párrafo 28. Para esta exposición acerca de Vázquez, vid. Carpintero, *Del derecho natural medieval...*, cit., págs. 117-127.

En un primer momento, nuestro fraile parece inclinarse por la tesis que entiende que el poder político es connatural al hombre. "Y como el hombre solo no puede gozar ni ejercitar la razón sin la compañía, engendró deseo de edificar algún pueblo, porque la conversación y la compañía de otros semejantes hiciese más alegre su vida, y también en alguna manera parece que por instinto natural, el hombre deseó cibdad en la tierra" (56). "De manera que por natura todo hombre es deseoso de compañía y de cibdad" (57). "Y pues el hombre por natura es animal cibdadano parece que la misma natura fue causa para que el hombre edificase la cibdad, porque antiguamente las gentes vivían desparcidas por las tierras y los altos montes" (58). El que en un principio no existieran las ciudades, no significa que no hubiera poder dominativo (según la terminología de la época), pues aunque fuese en comunidades más pequeñas, Castrillo nos explica que "cualquiera daba Leyes a sus hijos y a sus mujeres" (59). Más adelante explica por qué busca el hombre compañía: "Ninguna otra diferencia es entre los hombres razonables y los animales brutos, salvo que a éstos les falta la razón que los hombres tienen, y así no tanto por todos los otros provechos de la natura como solamente por gozar los hombres desta razón buscaron y por natura desearon la conversación y compañía de las gentes" (60). Es decir, el hombre busca "racionalmente" la compañía de los demás, de modo que, según el trinitario, es tal el instinto social que, incluso no necesitando de los demás para sobrevivir, seguiría con el deseo de formar comunidad, pues le es natural (61). Por supuesto, deja abierta

(56) *Tractado*, cap. IX, pág. 65.

(57) *Ibidem*.

(58) *Tractado*, cap. IX, pág. 66. Citas como ésta se repiten a lo largo de todo este capítulo, tomando como base obras de Aristóteles, Virgilio y Cicerón.

(59) *Tractado*, cap. IX, pág. 67.

(60) *Tractado*, cap. XXIII, pág. 172.

(61) "Ya está dicho ser el hombre por natura animal deseoso de compañía, de donde nace, que aunque el hombre no tenga necesidad de ayuda de otro hombre no por eso dejará de desear la compañía de los hombres". Cfr. *Tractado*, cap. IX, pág. 68.

la posibilidad de que algunos hombres vivan vida solitaria, pero este caso, explica Castrillo, sería excepcional y vendría dado bien por una circunstancia anómala que condicione la decisión de la persona, o bien porque tal hombre sea "malo o más que hombre" (62).

Pero, a pesar de lo expuesto, sostiene también la antinaturalidad del poder político, en un tono especialmente fuerte y contundente: "Aunque la verdad sea como quiera que la natura a todos juntamente nos hubo creado iguales y libres, no hay cosa de que tanto se agravia la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia" (63). El bueno de Alonso sigue ahora la teoría que mantiene que el poder político fue "introducido" por el Derecho de gentes, que derogó el Derecho natural, esto es, la libertad e igualdad propias del "estado de naturaleza". El nos proporciona su versión personal de este proceso, y explica que la Humanidad ha pasado por cuatro Edades, llamadas con nombres de metales, de mayor a menor nobleza según la justicia reinante en cada una. Así, en la "Edad de oro", no era necesario el poder político, pues "que sin jueces, que sin leyes hacían justa vida sin ofensas" (64). Es en las edades de plata, de cobre y de hierro cuando comienza a ser necesaria una autoridad que haga justicia, dada la corrupción de los hombres. Veamos esto más despacio.

Argumentos no le faltan, desde luego, al fraile trinitario para mantener su tesis. La primera argumentación ya la hemos visto: la subordinación a otra persona es tan antinatural, que la *obediencia* "fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia" (65). El explica que si tal "obediencia" viniera ordenada por el Derecho natural, dado que tal Derecho, según escribe Ulpiano (y era

(62) *Tractado*, cap. IX, págs. 65-66. Se fundamenta expresamente en Aristóteles.

(63) *Tractado*, cap. VI, pág. 43.

(64) *Tractado*, cap. XI, págs. 79-83.

(65) Esta idea, ya citada, la reitera, en el *Tractado*, además de en el capítulo VI, págs. 43-44, en las págs. 47-48 de este mismo capítulo, y en el capítulo XXII, pág. 160.

opinión omnipresente en los juristas bajomedievales) es "lo que la Naturaleza enseñó a todos los animales": *quod natura omnia animalia docuit*, entonces también los animales tendrían poder sobre los otros animales de su misma especie; pero vemos que esto no es así. Castrillo basa en este punto la mayor diferencia entre el hombre y el animal: éste, al no tener razón, no puede darse normas o crear un poder político y atribuirlo a otro animal concreto. El hombre, en cambio, por poseer la razón, ha inventado la comunidad política para hacer posible la convivencia (66). Según el trinitario, el hombre podría vivir como los animales, siguiendo las leyes de la naturaleza, pero ha preferido crear un orden superior, unas leyes por las que se otorga poder a unas personas sobre otras para que aseguren de un modo real y efectivo la convivencia. Incluso entre los ladrones, escribe Castrillo, existe esta institución, de modo que si en la banda de ladrones alguno no está de acuerdo o rompe el respeto a la autoridad, deberá abandonarla (67).

En otras ocasiones se remite a la idea que ya expuso Ulpiano (68), a saber, que el hombre nace libre y que, en consecuencia, no está sometido (naturalmente) a poder alguno. Llevado de esta mentalidad, Castrillo reitera que todos nacemos "libres e iguales" (69). Es la correspondencia con esa Edad de oro en la que no haría falta ningún superior que asegurara la justicia, ya que la bondad "natural" del hombre hace que cada cual respete a los demás. "Paréceme que bien bastaría el agravio que a la natura se le hace de que un hombre obedezca y consienta ser gobernado de otro" (70). No admite, como basado en el Derecho natural, el que una persona gobierne a otra, porque la Naturaleza no dio a nadie tal facultad, y esto es así hasta tal punto que

(66) *Tractado*, cap. XXIII, págs. 171-173.

(67) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 229.

(68) Ulpiano escribe en D. 50,17,32: "*Quod attinet ad ius civile servi pro nullius habentur, non tamen et iure naturali, quia, quo ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*".

(69) *Tractado*, cap. VI, págs. 43-44 y 47-48. Reitera la idea en cap. XXII, pág. 168.

(70) *Tractado*, cap. XXII, pág. 168.

"es de saber que el primer hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros hombres usurpó este nombre de rey por fuerza" (71). Ironiza, y escribe que el hombre no está para señorear sobre los hombres, sino sobre los animales, por lo que le viene mejor el título de pastor (de animales) que de rey (72).

Como es lógico, desde este modo de pensar, nuestro fraile rechaza la esclavitud: "no quiso Dios que el hombre razonable hecho a su imagen señorease sino a los animales que carecen de razón y no quiso que el hombre señorease al hombre, sino el hombre a las bestias, y dende aquí es que los primeros justos más fueron constituídos por pastores de ganados, no por Reyes de los hombres y así desta manera tuvo Dios por bien mostrarnos lo que requiere la orden de las criaturas, y así nunca este hombre siervo se haya por las escrituras hasta que el justo Noé con este nombre pudo vengar el pecado de su hijo Cam" (73). Solamente la degeneración humana, hecha realidad en el pecado, es la causa de que Dios permita la esclavitud, que encuentra su fundamentación jurídica en haber sido "introducida" por el Derecho de gentes que, una vez más, deroga parcialmente al Derecho natural; el Derecho civil perfila lo que "introdujo" el Derecho de gentes. "Mas solamente por ley fue introducido que unos fuesen siervos y otros fuesen libres, por lo cual no es cosa justa mas en verdad forzosa" (74). El término "forzoso" no debe entenderse en el sentido de hoy, porque entonces sacaríamos a Castrillo de su época, sino en el sentido que los romanos y medievales daban a los términos *per vim* o *violentia*, esto es, como una concesión hecha ante una necesidad justificada. Concretamente, nuestro autor justifica la esclavitud -dejando claro, siempre que alude a ella, que se opone al Derecho natural- con la explicación romana usual: para garantizar la vida de los prisioneros de guerra. La suya no es, por tanto, una actitud inconsecuente, sino, simplemente, realista. Incluso el mismo Vázquez de Menchaca, que

(71) *Tractado*, cap. VI, pág. 45.

(72) *Tractado*, cap. VI, pág. 48.

(73) *Tractado*, cap. VI, págs. 48-49.

(74) *Tractado*, cap. VI, pág. 44.

dedica toda su obra, como él indica en el prólogo de *Las controversias ilustres*, a defender "los derechos naturales del hombres" (*iura naturalia*, expresión que conocía todo jurista porque aparece al comienzo de la *Instituta*), toma la misma actitud (75).

Por tanto, se imponen las exigencias de la realidad sobre el ideal, y esto hace que Castrillo admita, muy a su pesar, el menoscabo de la igualdad y la libertad. Si las cosas hubieran continuado como en "la primera constitución de la humanidad" (otra vez terminología de la época), en el *status naturae*, hubiera sido ilógica la invención del poder político. Pero el hombre se ha dejado dominar por las pasiones y, vuelta imposible la convivencia en tal "*status*", ha sido preciso pasar a una etapa en la que se precisa una autoridad para garantizar un mínimo de seguridad, "porque para escusar las maldades después que se corrompió la inocencia del mundo, no poca necesidad hubo de que entre los hombres, unos hubiese superiores a otros, y otros inferiores dellos, que unos mandasen y otros obedeciesen, porque donde hay mayor hay menor y donde hay menor hay acatamiento y donde hay acatamiento hay concierto y donde hay concierto todas las cosas son bienaventuradas, mas donde todos son iguales, todos son sin orden y donde no hay orden es infierno donde no hay concierto en las penas" (76). Entra en juego, siendo así las cosas, la *utilitas* de los clásicos, que poco tiene que ver con el "utilitarismo" de Bentham, o de hoy.

(75) Fernando Vázquez sostiene esta actitud en *Las Controversias ilustres*: "Atendidos aquellos derechos de los que los hombres usaban, eran dueños y señores y gozaban de absoluta libertad, y no cabe duda de que la supremacía y la jurisdicción se opondrían algún tanto a esta completa libertad, no menos que si se tratara de una esclavitud que es evidente ser contraria al derecho natural... Luego así como las guerras y las diversas clases de esclavitud tuvieron su origen en el derecho de gentes secundario, así también de la misma fuente proceden los reinos y los restantes principados y jurisdicciones, los cuales no son menos opuestos y contrarios al Derecho natural y de gentes primitivo que las mismas guerras y esclavitudes". Cfr. *op. cit.*, cap. 41, párrafo 37. Sobre este tema en Vázquez, vid. Carpintero, *Del Derecho natural medieval*., cit., págs. 121 y ss.

(76) *Tractado*, cap. VIII, págs. 59-60.

De este modo, hay, en la obra de Castrillo, un juego continuo entre el ideal de igualdad y libertad y lo que demanda la realidad. La República aparece, al filo de las exigencias de la *utilitas*, como un mal menor o un mal necesario y, en cualquier caso, como un "invento" de los hombres. De este modo, "antes" que la comunidad política aparecen los individuos independientes; los individuos son "antes" que la comunidad incluso cronológicamente, porque en estos autores el "estado de naturaleza" habría sido una primera etapa (cronológica) por la que ha pasado la Humanidad, hasta que la corrupción de los hombres hizo necesaria la aparición del Derecho de gentes, que estableció el *principatus* y otras instituciones odiosas, pero necesarias. Y el *Tractado* de Castrillo es, posiblemente, el primer libro impreso en imprenta que expone estas ideas para el gran público, como diríamos hoy. El hecho de que no levantase ninguna polémica nos indica hasta qué punto este fraile exponía una mentalidad muy extendida, aunque todavía sin arraigo universitario. Ya sólo faltaba una doctrina más completa y coherente, que viniera de la mano de un universitario, escrita en buen latín, para que el constructivismo racionalista e individualista moderno viera la luz; esta tarea la cumplió, unos años más tarde, Fernando Vázquez.

c) Vicisitudes históricas

La influencia doctrinal del *Tractado* de Castrillo fue mínima: un libro impreso en lengua vulgar, que exponía un sentir común, igualmente vulgar, que chocaba con las doctrinas universitarias, mucho más elaboradas, de los teólogos y de algunos juristas. El hecho de que estuviera escrito en castellano hizo que no lo citara ni Fernando Vázquez. Pero, como ya he indicado, su libro presenta un interés indiscutible porque nos muestra la existencia de una mentalidad "vulgar" que estallará, en toda su plenitud, en el siglo siguiente, dando origen al racionalismo jurídico que se conoce como la Escuela del *ius naturale et gentium*.

Efectivamente, el *Tractado de República* nos sirve para comprobar, una vez más, que existe una continuidad sustancial en nuestra cultura. Las obras de Grocio y, algo más tarde, las de Pufendorf, no surgieron desde el vacío: su éxito se explica, más bien, porque sintonizaban con un sentir común o vulgar poco dado a matizaciones. Pensemos que las ideas de los juristas romanos relativas al "Derecho natural" como un estado originario de libertad e igualdad, fueron desarrolladas ampliamente por los juristas medievales que integran lo que en su tiempo se llamaba *jurisprudencia*, que en el siglo XVI comenzó a llamarse "bartolismo" -en razón de que Bártolo de Saxoferrato fue el jurista más conocido-, y que ahora conocemos como *ius commune*. Si tenemos en cuenta que los *Commentaria* de Bártolo y de Baldo se seguían usando, como libros de texto, en muchas Universidades de zonas católicas (en las que no prosperó el *ius naturale*) todavía en el siglo XVIII, cuesta poco comprender que, desde los inicios de la Escuela de Bolonia, en el siglo XI, hasta casi los inicios de la Edad Contemporánea, muchos universitarios han asociado la expresión "derecho natural" con las ideas de igualdad-libertad de los individuos.

Castrillo no tuvo nada de original, y aquí reside su valor. Su *Tractado* nos muestra hasta qué punto un fraile que es ajeno a la Universidad está inmerso en una mentalidad que debía de estar muy extendida por toda Europa, de la mano de los juristas de formación romanista. Pero nuestro trinitario sí hizo algo nuevo, que tendría importancia cara a tiempos posteriores: él expone estas ideas, no en un libro jurídico (esto es, no es un comentario al Derecho romano), sino en una obra de "teoría política" que tiene una estructura distinta a la usual: él no expone un "Espejo de príncipes", es decir, un conjunto de consejos morales dirigidos a un gobernante, sino que elabora, partiendo desde el individuo aislado e independiente, una doctrina con pretensiones de validez intemporal. Precisamente, la cisura entre la Edad Media y la Edad Moderna, en lo referente a la consideración del valor del individuo, reside aquí: mientras que los medievales recogen en sus documentos, como la "Carta Magna" inglesa, *privilegios* de alguna

ciudad o reino, que quieren hacer valer frente al gobernante, pero que únicamente son válidos para ese cuerpo político, los modernos piensan en unos "derechos naturales" que corresponden al hombre *qua* hombre, no en tanto que ciudadano de tal o cual lugar. Y Castrillo, desde este punto de vista, es moderno, y su *Tractado* es el primer libro moderno de filosofía o teoría política. La tarea de construir una teoría jurídico-política coherente y completa que parte desde la hipótesis del individuo aislado en el *status naturae* corrió a cargo de Fernando Vázquez, como he indicado; se podría decir sin exagerar que Vázquez prosigue un esfuerzo colectivo que aflora, entre otros pero muy especialmente, en el *Tractado* de Castrillo.

Estas ideas no estaban destinadas a un éxito inmediato. De hecho, el mismo Vázquez de Menchaca ha sido conocido por la posteridad gracias a las citas y elogios que hace de él Hugo Grocio, sin perjuicio de que encontremos ediciones alemanas de las *Controversias ilustres* de Vázquez aún a finales del siglo XVII. En este tema es preciso proceder con precaución: toda tesis radical parece aventurada. Lo cierto es que Castrillo supo sintonizar con un sentir extendido, como vimos en Azpilcueta o Covarrubias cuando defienden expresamente la "naturalidad" del poder político; se trataba de un "sentir", porque ninguno de estos autores sabe citar una obra a la que rebatir. Este fenómeno se agudiza, según explica Francisco Carpintero, en la segunda mitad del siglo XVI: los juristas de formación prudencial-romanista vuelven sobre sí mismos, sobre su forma de trabajar en el Derecho, y producen las primeras teorías sobre el método prudencial en el Derecho. En sus libros se aprecia un cierto tono polémico, especialmente cuando establecen la "naturalidad" de lo que existe, del poder político, etc.; a pesar de ello, no mencionan a ningún autor. Por los motivos que fuera, los hermanos Hopper, los hermanos Bolognettus, Pierre de la Grègoire, no mencionan a Fernando Vázquez, quizá para no hacerle propaganda. Pero estos autores y otros más en la segunda mitad del siglo XVI, y ya en el siglo XVII, aún antes de que apareciera el *De iure Belli ac pacis* de Grocio, Hermann Conring, por ejemplo, sienten la

conveniencia de explicar y justificar el proceder fronético, prudencial, en el Derecho. Sin duda alguna se sentían amenazados por la mentalidad, inobservable en textos impresos, pero que iba ganando terreno, que no parte desde las exigencias de la comunidad, sino desde los "derechos" del individuo aislado.

Por tanto, los esfuerzos de Bolognettus, Hopper, Tholosanus o Conring iban en dirección opuesta a la corriente de la Modernidad. Las ideas "vulgares" que expresa Castrillo fueron recogidas por un universitario, Fernando Vázquez, y obtuvieron su consagración definitiva con Hugo Grocio. Algo después de Grocio, Samuel Pufendorf las depuró y radicalizó, como se reconoce en el *De iure naturae et gentium libro octo*, y, con el éxito obtenido, se crea hacia 1680 una nueva asignatura en las Facultades de Derecho, que eclipsaría por el momento los estudios de los juristas romanistas: la *iuris naturalis disciplina*, cuya primera cátedra desempeñó Pufendorf, como es bien sabido. Naturalmente, la teoría jurídico-política que se llamó "Derecho natural", *ius naturale*, que obtiene el reconocimiento internacional con Grocio, nada tiene que ver con el Derecho natural del que hablaban Tomás de Aquino o Francisco de Vitoria, que fue explicado más pormenorizadamente, con mayor extensión y profundidad -desde un ángulo más estrictamente jurídico- por los romanistas tardíos a que he aludido.

Castrillo no fue ajeno a este proceso. Contribuyó modestamente a popularizar unas ideas que se impondrían hegemónicamente más tarde, en el ámbito de la cultura protestante. Su *Tractado* nos muestra, como digo, que el racionalismo individualista de la Edad Moderna no fue algo así como el producto de una mente privilegiada, como Vázquez de Menchaca o Hugo Grocio; más bien nos enseña que la gestación del constructivismo individualista moderno fue larga, secular, y que se trató de una empresa colectiva en la que, paradójicamente, los españoles del siglo XVI, entre ellos nuestro fraile, tuvieron una función importante.

III

PENSAMIENTO POLITICO

Con abundantes citas de autores clásicos, Castrillo expone a lo largo de su obra la necesidad de la justicia, de la ciudad y del gobernante o "gobernador", bases -según su pensamiento- sobre las que ha de asentarse una sociedad bien organizada políticamente. A diferencia de los teólogos de su tiempo, no trata la justicia de una forma ordenada, por lo que no establece los diversos tipos que entonces se distinguían: distributiva, conmutativa, etc., ni tampoco nos da ninguna noción de ella; habla sobre lo que es justo y lo que es injusto, y corre a cargo del lector del *Tractado* el inducir qué es lo que entendía nuestro trinitario por "justicia". Desde luego, siempre la entiende como virtud moral, personal, en un sentido muy amplio, de corte griego, que casi la hace equivalente a buenas costumbres.

Concede gran importancia a la ciudad, de la que proporciona algunos conceptos y descripciones, y a la que dedica dos capítulos de su obra. Este es un elemento muy típicamente medieval, la *civitas*, y aquí Castrillo se nos muestra desfasado, porque a comienzos del siglo XVI se estaban consolidando los Reinos, con poder centralizado sobre todas las ciudades de la nación, y era más urgente y realista hablar del poder central que no de la *civitas* autónoma medieval. La ciudad, base del orden político según nuestro autor, está condicionada decisivamente por la justicia con que sea gobernada. Hasta tal punto es importante la conjunción de estos dos elementos, que no habrá ciudad si no hay

justicia, aunque "haya gran ayuntamiento de gentes". Trata también de lo que se debe entender por ciudadano, igualmente con una mentalidad extrañamente anacrónica; por este motivo, en lugar de desarrollar sus ideas relativas a la igualdad, que ya hemos visto, restringe la ciudadanía a aquellas personas que cumplan unos requisitos determinados. Se detiene a tratar extensamente del "gobernador", al que a veces llama también "rey"; tal como era costumbre en la literatura de esta época que versa sobre estos temas, atiende fundamentalmente a la formación moral, personal, del gobernador; entiende, y así lo expone continuamente, que cuando el gobernador es justo, está la asegurada justicia en la ciudad.

1. La justicia

Como digo, Castrillo considera que la justicia es el fundamento de la ciudad. La justicia, así, en general, es el factor que hace posible la convivencia, "de manera que todas las cosas más bienaventuradas del mundo la justicia las sostiene con su igualdad, y sin la justicia todo el concierto de nuestra conservación y toda amistad y compañía humana, en tanto sería deshecha y corrompida que desparcidos por los campos y los altos montes, moraríamos como animales brutos y aún cosa dificultosa sería en los campos y en los montes morar los hombres sin la justicia seguros" (77). Por esta razón. "es de saber que el principal oficio de la justicia es no agraviar a ninguno, ni hacerle injuria, si primero no fuere injuriado o provocado a injuria, y usar de las cosas comunes como de comunes y de las cosas suyas usar como de propias" (78).

(77) *Tractado*, cap. XXIV, págs. 222-223.

(78) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 223. Es de resaltar el paralelismo en este punto, por ejemplo, con Vitoria, que concibe la justicia como la atribución a cada cual de sus derechos; pero también alude Vitoria a la abstención de injurias sobre los demás y, al igual que Castrillo, mantiene que cuando se sufre una injuria "*justum enim est que quien tal hace que tal pague*" (sic). Cfr. *Comentarios a la Secunda Secundae*., cit., q. 58, art. 1, nn. 2-3, págs. 20-21.

Es decir, este fraile viene a entender la justicia, además de como un "dar a cada uno lo suyo", como realización del Derecho -pensemos en el *ius commune*, considerado como *ratio scripta*- y de las leyes concretas de cada ciudad; tengamos presente, sobre este último extremo, que en este momento hay una gran afinidad doctrinal entre los términos ley y justicia (79), lo que hace que un buen número de problemas sean tratados al mismo tiempo, bajo los rótulos indistintamente de ley o de justicia. Por tanto, al tratar de la justicia será necesario examinar, ante todo, qué se entendía por "ley", que entonces era un concepto esencialmente normativo, por lo que el estudio de la ley se concreta en el examen de las cualidades que debe reunir toda ley. Naturalmente, todo ello sobre el telón de fondo de la prudencia; en esta época, que aún no es racionalista, la ley, el derecho y la justicia surgen desde el suelo nutricio de la prudencia, llamada también por los juristas, con mucha frecuencia, *aequitas* (80).

Así pues, para entender qué es la justicia hay que estudiar, ante todo, los caracteres de la ley. Aunque el trinitario alude a cuatro clases de leyes: divina, eterna, natural y humana, únicamente estudia de modo pormenorizado la ley humana. Su justificación más genérica reside en que "son hechas las leyes porque con el miedo se pueda escusar el humano atrevimiento y también porque la inocencia viva segura entre los maliciosos y en los maliciosos se cause un temor que refrene la licencia de hacer mal" (81). Como deja claro en otros lugares, la razón de existir las leyes positivas humanas es la de garantizar la justicia, asegurando, de esta forma, la posibilidad de convivir (82). Tengamos

(79) Vid. Avelino Folgado, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*., cit., pág. 23. También, Venancio D. Carro, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*. Hijos de E. Minuesa. Madrid, 1943, pág. 67.

(80) Vid. F. Carpintero, *El Derecho natural laico*., cit., págs. 55-63.

(81) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 224.

(82) En otra ocasión manifiesta: "no penséis que las leyes son hechas para hacer fuerza, sino para escusar la cubdicia, y así leemos crueles castigos que Dios hubiese ejecutado en los reyes por cometer tiranía o fuerza contra sus pueblos". Cfr. *Tractado*, cap. VI, pág. 55. Una idea aproximada también en cap. XXIX, págs. 231 y 235.

presente, si nos extraña por qué Castrillo se plantea esta cuestión tan general, que era muy frecuente en la literatura jurídico-político bajomedieval, comenzar cualquier tratado planteando la "cuestión" de si son realmente necesarias las leyes humanas, si no basta, para convivir, con la simple ley natural.

Para los teólogos y juristas anteriores y coetáneos de Castrillo, las leyes humanas son las normas que nos han de ayudar a conseguir el fin propio de la naturaleza racional del hombre. Tema realmente complejo si tenemos en cuenta la riqueza que encierra la noción medieval de *ratio*, que abarca la de *intellectus* (83). La *ratio* medieval es la dimensión instrumental de la racionalidad del hombre, la que hace posible la técnica, la *poiesis* griega o el *facere* latino; el *intellectus*, normalmente comprendido bajo el término "*ratio*" en los tratados de leyes, es la vertiente de la razón gracias a la cual el hombre accede a la Belleza y, con ella, al Bien. Dentro de este marco, la doctrina medieval sobre las leyes la expuso Isidoro de Sevilla, cuando explicó que la ley debe ser justa, útil, honesta, conforme al derecho natural, racional, posible, acomodada a las costumbres y a las circunstancias de lugar y tiempo, etc. Esta doctrina es seguida, al pie de la letra, por los coetáneos de Castrillo (84). Este autor, siguiendo estrechamente a Isidoro, escribe que "la ley ha de ser honesta, justa, posible según natura, según la costumbre de la tierra, conveniente al tiempo y al lugar, necesaria y provechosa y también manifiesta, porque dentro en su oscuridad no se encierre algún engaño, ni sea hecha por particular provecho, sino común de todos los cibdadanos" (85).

Pero Alonso, en su *Tractado*, breve y desordenado, no analiza una a una todas estas condiciones; se limita a dar indicaciones muy

(83) Vid. Juan Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. EUNSA, Pamplona, 1982.

(84) La práctica totalidad de los juristas y teólogos del siglo XVI siguieron a san Isidoro y santo Tomás, por lo que coinciden en exigir estas condiciones. Vid., por ejemplo, a Carpintero, *Del Derecho natural...*, cit., págs. 27 y ss.

(85) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 225.

generales. El sigue la doctrina común y, por tanto, si tenemos en cuenta el valor que entonces se atribuía a la "común opinión de los doctores", se encuentra disculpado de explicar lo que otros más doctos ya han estudiado con detalle. En el marco de esta "común opinión", siempre se había entendido, al menos desde Isidoro de Sevilla -me muevo en un plano doctrinal- que la ley no produce efectos si no es útil para la generalidad de los ciudadanos (86). Además de "útil", tema también peliagudo si consideramos qué representaba la *utilitas* para estos autores, la ley debe ser justa; Tomás de Aquino sentó la doctrina definitiva, que permaneció inalterable hasta la irrupción del racionalismo en el siglo XVII, acerca de la justicia de la ley; según Tomás, una ley puede ser injusta por tres razones: a) por defecto de potestad, es decir, porque la promulgue quien no tiene capacidad para ello; b) por defecto de forma; c) por no dirigirse al bien común (87). Solamente Alfonso de Castro, quizá en un exceso de sutileza, añadió un cuarto requisito: la maldad misma de la conducta ordenada por la ley (88). Una ley que sea injusta, a tenor de lo expuesto, no obliga a su cumplimiento, y así opinan los españoles del siglo XVI (89). Nuestro fraile matiza algo esta doctrina y establece que la ley injusta, cambiadas las circunstancias, puede volverse justa, y en tal caso es vinculante (90).

(86) Mantiene esta postura, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, ed. cit., I-II, q. 90, art. 8, II-II, q. 60, art. 5. Ya en el siglo XVI, Vitoria, *Relectio de potestate civili*, cit., parágrafo 22. Domingo de Soto, *De iustitia et iure libri decem*. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1967-68. Trad. de M. González Ordóñez.

(87) Tomás de Aquino, *Summa*., cit., I-II, q. 96, art. 4.

(88) *De potestate legis poenalis libri duo*. Salamanca, 1550, pág. 32.

(89) Vid., por ejemplo, a F. Carpintero, *Del Derecho natural medieval...*, cit., pág. 29.

(90) Después de exponer las necesidades sufridas por los romanos en la guerra, escribe que "ciertamente perdonar los ladrones, consentir los esclavos en la guerra, perder la reverencia a los dioses, desnudar los templos, despojar las matronas, todas estas cosas parecen menos honestas, mas el tiempo y la necesidad las hicieron más que honestas, de manera que pocas cosas tan malas, que ya el tiempo no pueda hacerlas buenas". Cfr. *Tractado*, cap. VII, pág. 58.

Tal como decía poco antes, toda la teoría medieval de la justicia, de la que participa Castrillo, se mueve sobre el trasfondo de la prudencia: el acto justo es, ante todo, un acto prudente. Para Venancio Carro, que ha estudiado a fondo el siglo XVI, los españoles entienden la prudencia como "la primera y más principal de todas las virtudes morales, pues a todas preside y en todas interviene. Presidiendo los actos de todas las virtudes morales, es intelectual por el sujeto, y participa de la naturaleza de unas y otras. La prudencia se asienta... en la razón práctica; su misión es la de ser ojos de nuestros actos, regulándolos en el momento actual y en el futuro, habida cuenta de lo pretérito y de todas las circunstancias de la vida y de sus... contingencias" (91).

Nuestro fraile trinitario adopta, sin embargo, un pensamiento algo confuso sobre esta cuestión, quizá porque él no tenía muy claro lo que era la prudencia en las obras de sus coetáneos. Concretamente, como parece tener ante la vista más lo que la Teología moral de la época llamaba la "prudencia carnal" que no la virtud de la prudencia, él se muestra preocupado porque jamás se anteponga la prudencia a la justicia. Así, nos indica que "porque tan alta virtud es la justicia que aún sin la prudencia puede ser provechosa, y la prudencia sin la justicia nunca fue valerosa" (92). Castrillo ignora que la noción de *utilitas* que se maneja en esta época incluye tanto los primeros principios de la razón práctica relativos a la justicia como muchas exigencias de la Caridad cristiana, si nos atenemos a los textos. Para él, que tiene sus ideas propias, y que no asume la doctrina ya establecida, la justicia es la virtud decisiva, la que debe ser tenida en cuenta a la hora de la elección del rey o gobernador, pues un rey prudente pero injusto no dará seguridad de salvaguardar la igualdad y la libertad de los ciudadanos: "de manera que toda república vive siempre oprimida cuando son avarientos los gobernadores della, porque o ellos corrompen la justicia por su provecho, o corrompidos por dineros quitan la justicia de los unos para darla a los otros" (93). En cambio, él entiende

(91) Venancio D. Carro, *Domingo de Soto*., cit., pág. 138.

(92) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 230.

(93) *Tractado*, cap. XXVIII, pág. 217.

que un gobernador justo, aunque a veces cometa alguna imprudencia, siempre buscará el bien común (94).

Como indicaba, nuestro fraile no proporciona ninguna definición explícita de qué es la justicia. Desde luego, queda claro en su *Tractado* que la "justicia" es una virtud moral (95); de acuerdo con la tradición agustiniana, muy asumida por toda la época, toda virtud incluye en sí la conformidad con la razón, esto es, debe ser "racional" (96). Ser justo, por tanto, implica actuar racionalmente, y toda actuación *racional* -teniendo en cuenta la riqueza del término "razón" en el contexto que estudiamos, como ya indiqué- es necesariamente justa, como Alonso pone de manifiesto reiteradamente al hablar de las conquistas romanas y del funcionamiento de la República romana, modelo, según él, de justicia y razón.

Nuestro fraile no duda del origen divino de la justicia, y escribe en este sentido que "en verdad la virtud de Dios es la justicia, y así entre las virtudes esclarecidas sola la justicia sentimos ser la más esclarecida, y el más excelente don que descendió del cielo por nuestra salud fue la justicia" (97). Para matizar esta idea, es preciso tener presente que la Antigüedad entendió que esta extraña capacidad que posee el hombre para discernir el bien del mal no procede de la razón, *ratio*, que sólo sirve para fabricar cosas, que hace al hombre "listo" pero no inteligente;

(94) "Y la prudencia sin la justicia ninguna cosa vale para hacer fe, y así leemos que antiguamente muchos por la fama de justicieros fueron constituidos por reyes". Cfr. *Tractado*, cap. XXIX, pág. 231.

(95) Vid. *Tractado*, cap. XXIV, págs. 183-185, cap. XXV, págs. 190-193, cap. XXVII, págs. 207 y 210-211. En estos lugares es constante la equiparación de justicia con virtud moral, en el sentido griego del término, contraponiéndola al vicio.

(96) Vid. san Agustín, *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*, en *Obras de San Agustín*, ed. bilingüe, B.A.C., Madrid, 1956, vol. IV, Libro I, cap. XV: "La justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío conforme a razón sobre todo lo inferior al hombre". Castrillo pone de manifiesto que "por la justicia y por la razón que se encierra dentro de la justicia somos diferentes y más excelentes que las bestias fieras". Cfr. *Tractado*, cap. XXIX, pág. 223.

(97) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 222.

dentro de la *ratio* hay una vertiente suya, esencialmente distinta del *facere*, que nos permite apreciar la belleza y el bien, a la que la escolástica bajomedieval dio el nombre de *intellectus*. El intelecto posee una naturaleza distinta de la *ratio* porque el hombre, mediante la "razón" es *dueño* de sus productos, y, en cambio, lo que contempla con el intelecto le hace ver que no es dueño de sus actos, ya que tiene que respetar a los demás y que tiene que respetarse a sí mismo. El intelecto, pues, se opone en muchos casos a la razón: mediante la razón se cometen los delitos bien pensados, lo que es muy propio el hombre. Pero el intelecto, que hace que el individuo se eleve sobre sí mismo, es decir, sobre sus instintos o pasiones, es una *participatio* del hombre en una Inteligencia o intelecto superior, que sólo puede ser el divino. La doctrina de la *participatio* fue establecida, en la cultura cristiana, por san Agustín y santo Tomás, como es bien conocido (98); en otros ámbitos culturales, el Corán la explica muy claramente (99).

(98) A través de Santo Tomás llega a los escolásticos de los siglos XVI y XVII. Por citar un ejemplo, manifiesta Molina: "Dios, óptimo y máximo, constituyó la naturaleza, imponiendo en nuestras mentes la ley natural, por la que distinguimos lo bueno de lo malo, como consta por la experiencia, y se demuestra claramente por aquello del Salmo 4: 'Muchos dicen: ¿Quién nos enseñará lo que es bueno? Mas está señalada sobre nosotros la luz de tu rostro Señor'. Y esta luz no es otra que la del entendimiento, por la que distinguimos y juzgamos lo que es de suyo naturalmente bueno, de lo malo". Cfr. *De justitia et jure*, Tract. I, disp. 3, parágrafo 3. Cito por la traducción de Manuel Fraga, *Los seis libros de la justicia y el derecho de Luis de Molina*. Facultad de Derecho, Madrid, 1941-1946, pág. 140.

(99) "Acuérdate de que Dios dijo a los ángeles: he creado al hombre de barro, de esa arcilla a que se ha dado forma.

Cuando yo lo haya formado y haya infundido en él mi espíritu, prosternáos ante él adorándolo.

Y los ángeles se prosternaron todos, todos". Cfr. *El Corán*. Impreso en España, sin datos editoriales. ISBN-84-7698-004-6, "Sura" XV, versículos 28-30. En la Biblia, el texto decisivo a cuyo tenor ha considerado la tradición cristiana que los primeros principios de la razón práctica han sido "infundidos" por Dios en el hombre, es el expuesto en el salmo 4, versículo 7: "Muchos dicen: ¿Quién os mostrará la justicia? ¡Alza sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor nuestro!"

La justicia es, pues, el elemento esencial para la existencia de la República, de modo que si no la encontráramos no podría haber ciudad (100), o los ciudadanos perderían la condición de tales (101). Se entiende que Alonso exalte de esta forma la virtud de la justicia porque la ve necesaria para la protección de los débiles frente a los poderosos (102). Es decir, como escribe Alberto Montoro "al constituir la justicia la piedra angular de la convivencia humana -la clave "por la cual se conserva la nuestra compañía humana"-, así como la fuente nutricia del bien común, el cual dice Castrillo "vive de la justicia y nace de ella", la justicia se erige en también criterio y norte de la actividad política, del buen gobierno, que tiene por fin crear, mantener y defender la armónica y pacífica convivencia entre los hombres" (103).

Al tratar este tema, extraña observar en Castrillo la ignorancia de aportaciones fundamentales de la doctrina que él comparte o convive. Concretamente, los escolásticos habían dejado establecido que la virtud *personal* de la justicia, la "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo", según dejó escrito Ulpiano, no es suficiente -aunque es imprescindible- para hacer realmente justicia. Por este motivo, la escolástica había establecido que lo que es "justo" no se obtiene tanto desde la buena voluntad personal como de un ponderar -supuesta la buena voluntad- las circunstancias, consecuencias, etc., lo que llevó a acuñar la expresión de *medium rei* para destacar que el trabajo del jurista versa

(100) Reproduciendo un texto de Cicerón, escribe: "¿Por ventura piensas tú que se llama cibdad cualquier congregación de bestias fieras o cualquier compañía de fugitivos y de ladrones allegados en un lugar? ¿Por dicha Roma podíase llamar cibdad cuando en ella las leyes no valían, cuando la justicia estaba escondida, cuando las buenas costumbres de la tierra estaban caídas en tierra?" Cfr. *Tractado*, cap. II, pág. 22.

(101) "Y así el cibdadano se deja de llamar cibdadano cuando su propio provecho consiente o procura el daño de su república". Cfr. *Tractado*, cap. XXV, pág. 191.

(102) Vid. Viñas Mey, coordinador del estudio *Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo*. Escuela Social de Madrid, 1945, pág. 31.

(103) El "*Tractado*"..., cit., pág. 134.

sobre el examen de "cosas" que se presentan en los problemas concretos. Basta ojear los comentarios de Francisco de Vitoria a la II-II de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, comentarios a los que ya he aludido, para comprobar hasta qué punto esto era comprendido por los escolásticos españoles entre los que vivía Castrillo (104). Pero nuestro fraile no frecuentó las aulas universitarias, según parece, y quedó, simplemente, como un hombre de buena voluntad.

(104) Cfr. *Comentarios a la Secunda Secundae*., cit., q. 58, art. 10, págs. 25-26.

2. La ciudad

La ciudad es el elemento sobre el que gira el pensamiento jurídico-político de Castrillo: "Y como tratar algo de República sea de la intención mía, y esta República no puede asentarse bien sin la cibdad, ni la cibdad puede ser sin casas escribiré qué cosa sea casa y qué cosa sea cibdad" (105).

No es fácil determinar qué entiende Alonso por ciudad. No nos da, como es usual en él, ninguna definición específica, sino que transcribe citas de san Isidoro, san Agustín y Aristóteles. El problema está en que existe una cierta diferencia entre la ciudad considerada por los dos primeros (106) y por el Estagirita (107). Para aquellos, más influidos por el Cristianismo, lo que caracteriza la ciudad serán, primordialmente, los valores morales; Aristóteles, en cambio, posee una visión más pragmática, más típica del peculiar genio del pueblo griego. Así, para san Isidoro, la ciudad es la morada de todo un pueblo, mientras que el pueblo es el acompañamiento de una compañía concorde de la multitud

(105) *Tractado*, cap. I, pág. 14.

(106) Cfr. san Isidoro, *Etimologiae*. Trad. de J. Oroz y M.A. Marcos. B.A.C. Madrid, 1982, vol. II, págs. 234-236. San Agustín, *De civitate Dei*, Trad. de J. Morán. B.A.C. Madrid, 1964, Libro XV, cap. VIII, págs. 200-202.

(107) Cfr. *Política*, Libro II, cap. 1, 1252b. Cito por la edición de Aguilar, Madrid, 1973, a cargo de F.P. Samaranch.

humana, juntos en un consentimiento de justicia (108). Agustín concibe la ciudad, igualmente, como una multitud ligada por algún "concierto de compañía" (109). Estas expresiones, "concierto de justicia, o de compañía", parece que hacen resaltar unos principios básicos, de naturaleza moral, que los ciudadanos se comprometen a vivir. En cambio, Aristóteles, siguiendo el espíritu de la ética griega, tiene una visión, como digo, más pragmática: el hombre no ha formado la ciudad para que sea posible la justicia, sino para el "bien vivir" o la "vida buena". Se podría decir, muy imprecisamente, que los autores cristianos atienden preferentemente a *principios*, mientras que Aristóteles, como griego que era, tiene ante la vista más una "moral de aspiración", por seguir la terminología de Lon F. Fuller.

Nuestro autor se muestra muy sincrético a este respecto, siguiendo la tradición medieval, que es cristiana, y que conoce a Aristóteles. Si tenemos en cuenta la importancia de la obra de Tomás de Aquino en la cultura española del siglo XVI, toda vez que Francisco de Vitoria introdujo la *Suma teológica* de aquel como libro de texto en Salamanca, desde donde se propagó a Coimbra, etc..., es preciso referirse al Aquinate. Para éste, el hombre es, por naturaleza, un ser social y forma parte de la sociedad, pues necesita de muchas cosas que no puede procurarse por sí solo. Concretamente, Tomás explica que así como las manos y los pies no pueden subsistir sin el hombre, así un hombre, separado de la sociedad, no se basta para vivir su vida, la vida propia de un ser racional (110). Los teólogos españoles del siglo XVI siguen esta idea; para ellos, el hombre, por su misma naturaleza, forma parte

(108) *Tractado*, cap. I, pág. 17 y cap. III, pág. 28. San Isidoro, *Etimologiae*, en el Libro XV, cap. III: "*Est autem domus unius familiae habilitatio sicut urbs unius populi sicut orbis domicilium totius generis humani*". Y en el Libro IX, cap. IV: "*Populus est humanae multitudinis iuris consensu et concordia communione sociatus*".

(109) *Tractado*, cap. II, pág. 20, y cap. XV, pág. 96. San Agustín *De civitate Dei*, ed. cit., escribe: "*Civitas nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo coligata*".

(110) Santo Tomás, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Trad. de C.I. González. Ed. Porrúa, México, 1985, Libro I, cap. I.

de la sociedad, primero de la sociedad doméstica, y luego de la sociedad política. Por citar solamente a uno de ellos, escribe Domingo de Soto que una persona que no hiciera vida en común con los demás, o bien llevaría una vida angelical, o sería una bestia (111). Como podemos apreciar, los españoles estaban fuertemente influidos por Aristóteles, a través de su vía tomista.

Nuestro trinitario, que no parece conocer a los aristotélicos, discípulos de Tomás de Aquino, aún tradiciones diversas. Así, de un lado, describe a la ciudad como la congregación más noble de gentes (112), aunque impone como requisito para que pueda ser llamada ciudad el que con ella se alcance lo que "de por sí lo que por natura se requiere para el uso de la vida" (113). Es la concepción de la civitas medieval, en la que los valores morales, religiosos, sociales y económicos tienden a formar un todo homogéneo. Pero, de otro lado, Castrillo alude reiteradamente a lo que podríamos llamar el criterio de la *utilitas*, más aristotélico que agustiniano; entonces declara que, "por natura", el hombre es sociable (114), de modo que el hombre, al margen de la

-
- (111) Domingo de Soto repite con Aristóteles "*quod civitas constituta est gratia vivendi: existit vero bene vivendi gratia. Enimvero non modo civium congregatio ad vitam corporalem emolumenta affert. Atque commoda, sed praecipue ad spiritualem. Nequirent enim dispersi homines ac solitarii ignorantis docere, coercereque malefactores; consiliisque, et salutaribus monitis mutuo se ad felicitatem natus est, eadem est civile animal; ob idque solitarius nisi angelicam degat vitam, bestia est*". Cfr. *De iustitia.*, ed. cit., Libro I, q. 2, art. 1.
- (112) "Entre todas las congregaciones de las gentes que tienen ocupado el mundo, sola la compañía de la cibdad sentimos ser la más noble y de más alto merescimiento". Cfr. *Tractado*, cap. II, pág. 19.
- (113) *Ibidem*. En el capítulo IX, pág. 65, citando a Aristóteles, escribe que "la verdadera cibdad es aquella que tiene suficiencia y cumplimiento de toda la vida, la cual cibdad es constituida no solamente para vivir mas para vivir bien".
- (114) *Tractado*, cap. IX. págs. 65, 66 y 68; cap. XXIII, pág. 172: "de manera que por natura todo hombre es deseoso de compañía y de cibdad"; "el hombre es animal deseoso de cibdad por natura"; "ya está dicho ser el hombre por natura animal deseoso de compañía, de donde nace, que aunque el hombre no tenga necesidad de ayuda de otro hombre no por eso dejará de desear la compañía de los hombres".

sociedad, no puede cubrir sus necesidades más elementales (115). Y en un tono francamente griego, aristotélico, escribe que "ya está dicho ser el hombre por natura animal deseoso de compañía, de donde nace, que aunque el hombre no tenga necesidad de ayuda de otro hombre no por eso dejará de desear la compañía de los hombres... Aunque todos los mantenimientos necesarios, y las cosas que convienen al ornato de los hombres, tan abundantes los tuviesen como si una verga divina les fuese dados y administrados, que ni por esto dejarían de huir la soledad y los desiertos, y buscar hombres y entonces querrían enseñar o aprender, oír y hablar y responder" (116). De esta forma, la razón, más que las necesidades materiales, queda erigida en el fundamento de la sociabilidad, ya que es ella la que conduce al hombre a convivir con los demás, porque no se puede gozar y ejercitar esta facultad humana sin la "compañía" (117).

Alonso no es muy coherente. Por un lado, se inclina por la tesis que rechaza la "naturalidad" del poder político, como estudiamos en el capítulo anterior; de otra parte, se adhiere fervorosamente a la doctrina aristotélica. Además, Castrillo, a pesar de recoger lo fundamental de las ideas romanísticas relativas al individuo aislado en el "estado de naturaleza", a su libertad e igualdad originarias, no aprovecha estos elementos de construcción del "Estado" moderno (que se haría realidad en la Edad Contemporánea) para emprender un camino constructivista o racionalista, del tipo del de Vázquez de Menchaca o Grocio. El sólo tiene ante la vista la *civitas* medieval. Recoge, pues, unas ideas extendidas, y rechaza otras, de modo que aparece, simultáneamente, medieval y moderno. Desde luego, más medieval que moderno: su noción de justicia no es la de Fernando Vázquez, que será la que recogerá la Escuela del *ius naturale et gentium* moderna (la autonomía

(115) Según el trinitario, era una idea extendida el que se deseara habitar en una ciudad, porque "todas las cosas que la natura desea, no se pudiendo alcanzar por un hombre sólo con el ayuda de muchos todos pudiesen ser proveídos dellas". Cfr. *Tractado*, cap. IX, pág. 67.

(116) *Tractado*, cap. IX, pág. 68.

(117) *Tractado*, cap. XXIII, pág. 172.

de los individuos, el pacto como única categoría jurídica), y su inteligencia de la comunidad política, aunque con elementos modernos (su preocupación por la igualdad y libertad) recuerda más a la ciudad medieval que no al "Estado" moderno.

3. El ciudadano

Nuestro fraile, siguiendo la mentalidad medieval (si bajo el término "medieval" se pueda llamar a una realidad social que se prolonga hasta 1789), entiende que la "cibdad" se divide en tres estamentos: nobles, clero, y el "estado común" (118). Y no podemos decir que tenga muy buena opinión de los "comunes".

Por lo que respecta a la nobleza, nos declara que "así como en toda república son tres estados de gobernación, así son tres estados de cibdadanos como son caballeros, mercaderes y oficiales, a los cuales caballeros Aristóteles en sus *Políticas* los llama defensores de la República y con esto concierta el Agustino" (119). Se sigue haciendo eco, aún en el siglo XVI, de la pretendida condición militar de la nobleza, condición que ya entonces había perdido desde hacía algún tiempo. Pero el trinitario es realista, y lo que tiene ante los ojos le lleva a una crítica áspera a la nobleza de su época: "Mas corrompido el mundo por diversos linajes de cubdicias ya en nuestros tiempos

(118) *Tractado*, cap. VII, pág. 50 y cap. XV, págs. 99-100: "y de aquí viene que por experiencia sentimos que toda voz de pueblo es amiga de novedad y natural condición de los comunes es quejarse de los mayores"; "y como las gentes comunes tienen por la mayor parte tan bajos pensamientos como el estado".

(119) *Tractado*, cap. XXV, pág. 188.

miramos destruida y pervertida toda la orden de la nobleza y así sentimos que la justicia y la fe y la paz y la virtud ya son esclavas de la cubdicia, porque los que habían de vivir de la justicia ya viven del interés y los que habían de vivir de la paz ya roban y los que habían de robar no tanto lo dejan por temor como porque falta qué robar y los caballeros que habían de vivir de la virtud no tantas veces cabalgan sobre sus caballos como sobre su provecho" (120). Quizá los conflictos que se produjeron entre los años 1517-1520, y la actitud de la nobleza en el siglo XVI, que prefería convertirse en gente cortesana antes que cumplir sus (teóricas) obligaciones, sean la causa de esta actitud despreciativa de Castrillo, que ve convertirse, una vez acabada la Reconquista, lo que debía ser el modelo de la sociedad -de acuerdo con los moldes de la época- en una banda de ladrones. Efectivamente, durante los primeros años del siglo, acabada la preocupación militar en 1491, se habían producido muchas ventas de cargos públicos, sacas de dinero y otros abusos que hacían patente que los nobles dejaban de ser la clase virtuosa, preocupada por el orden del reino, dispuestas a tomar las armas si era preciso, para convertirse en un cuerpo de vividores que ya comenzaban sin disimulos a anteponer sus propios intereses a los del resto de la población, mediante su prepotencia (121).

En cuanto al estado llano, o burguesía, su actitud es muy contradictoria. De hecho, solamente recibe, como ya vimos, desprecios por parte del trinitario. No llega a considerarlos ciudadanos perfectos; los fines que persiguen de sustentación y crecimiento económico no son correctos según Alonso, que considera el arte de la caballería y el oficio de las armas como el único que merece la pena en esta vida. Echa en cara a los

(120) *Tractado*, cap. XXV, págs. 196-197. En este mismo sentido, nos dice, en las páginas 190-191 que "más los nobles y los caballeros gozan del título de defensores de la república y es de saber que así como la cibdad y el cibdadano y el pueblo y la república pierden los nombres cuando pierden las buenas costumbres, así los defensores de la república pierden el nombre de nobles y caballeros cuando pierden los buenos preceptos y la noble doctrina de la caballería".

(121) Cfr. Madariaga, S. de, *op. cit.*, págs. 68 y ss.

"comunes" el anhelo que tienen por subir y equipararse a la nobleza, lo que es reprobable porque carecen de las virtudes necesarias.

Al aludir al marco histórico de la obra de Castrillo, al comienzo de este estudio, veíamos que podía haberse visto envuelto en el movimiento de las Comunidades. No podemos saber de qué lado pudo estar, pero no sería insensato afirmar que tendía a favorecer la causa real, según algunas manifestaciones que encontramos en su *Tractado*. Por un lado nos dice que "por experiencia sentimos que toda voz del pueblo es amiga de novedad y natural condición de los comunes es quejarse de los mayores" (122); y, de otro lado, "y como las gentes comunes tienen por la mayor parte de tan bajos los pensamientos como el estado muchas veces son amigos de novedades por probar nueva ventura, deseando mudar su estado por el camino de algún escándalo" (123). Ya nos ponía de manifiesto, en el Prólogo, que todo esto lo conocía más por experiencia que porque lo hubiera leído o se lo hubieran narrado. Quizá por este conocimiento directo de los hechos ocurridos, lanzó estas críticas contra la burguesía o "comunes". Considera a este estamento como elemento de subversión, intrigando y quejándose continuamente del poder de la nobleza; esto es llevado a cabo mediante escándalos, la aventura, que sólo pueden perjudicar a la nación. Su máximo desprecio se refleja en la frase "las gentes comunes tienen por la mayor parte tan bajos los pensamientos como el estado". Se encuentra fácilmente una equiparación entre el estado (estamento) y el pensamiento: los pensamientos que tienen los comunes, según nos ha dicho ya antes, son servirse de los escándalos para alcanzar más poder económico y político. Si estos son los ideales y los pensamientos de los mercaderes y oficiales, bajos y despreciables por no estar de acuerdo con la virtud que él exige al ciudadano, está claro que su estado también será bajo, al estar emparejado a la forma de pensar y de actuar.

Tocamos fondo en una de las contradicciones de Alonso de Castrillo, que si antes exigía igualdad de derechos para unos y para

(122) *Tractado*, cap. VII, pág. 50.

(123) *Tractado*, cap. XV, págs. 99-100.

otros, alegando la igualdad "natural" de los hombres, ahora no admite una equiparación entre los diversos estamentos. Y esta negativa no tiene fundamento, si nos atenemos a sus propias declaraciones. De la mano de ideas romanistas que ya habían adquirido cierto prestigio, alega que *ab initio omnes homines liberi nascuntur*; pero, al fin y al cabo, sigue también ideas medievales.

A pesar de la importancia que concede a la noción de ciudadano, de modo que excluye de la ciudadanía a buena parte de la nación, en ningún momento describe o define qué es un "ciudadano". Unicamente, en un acercamiento, y tomando pie de la doctrina de san Isidoro, nos indica que "ciudadanos son los llamados porque juntos en uno vivan, porque la vida en común más compuesta y adornada se viva y más segura" (124). Consciente de que no todos los que viven en la ciudad persiguen la justicia y la seguridad de ella, no duda en negar la condición de ciudadano a todos aquellos que sólo buscan su provecho. La ciudadanía otorga un conjunto de derechos y deberes, de garantías jurisdiccionales; naturalmente, para verse beneficiado por estos derechos y garantías es preciso, en el pensamiento altruista de Castrillo, tener más preocupación por la comunidad que por la propia persona (125). De ahí que exija una serie de virtudes morales a los habitantes de una comunidad, "porque principalmente, no de la grandeza del pueblo, mas de la virtud de los cibdadanos se cría el hombre de la cibdad" (126). Ostentar la condición de ciudadano

(124) *Tractado*, cap. III, pág. 28. Hace mención a la tesis de san Isidoro según la cual "*Cives vocati in unum coëuncter vivant ut vita communis et ornatior fiat et tutior*". Cfr. *Etimologiae*, ed. cit., Libro IX, cap. IV.

(125) Después de alabar la entrega de la abeja por su comunidad, se lamenta de que el hombre no tenga el mismo valor: "Ningún cibdadano siento yo, que por el común provecho de su república quiera desaprovechar su cuerpo, cuanto más perder el alma como la pierde la abeja". Cfr. *Tractado*, cap. V, pág. 40.

(126) *Tractado*, cap. III, pág. 28. Antes, en la página 23 nos indica "y así como no todos los hombres se deben llamar hombres, así no toda cibdad se puede llamar cibdad, ni todo vecino se debe llamar cibdadano, y es de saber que antiguamente ningún pueblo en el mundo se llama una cibdad sino Roma... Todos los otros pueblos se llamaron villas y así ser cibdadano de Roma era cosa de gran honor".

reside, pues, en la misma persona; no basta con nacer en una ciudad, o vivir en ella, ni siquiera ser imprescindible para el buen funcionamiento de la misma, sino que es necesario merecer tal condición en el ejercicio de una serie de virtudes morales que Castrillo considera importantes. "No todos aquellos sin los cuales no puede estar la cibdad se deben llamar cibdadanos, porque en la verdad no la morada del pueblo mas el merecimiento del poblador le causa ser cibdadano. Porque si al poblador le falta la mansedumbre de las costumbres para la conversación de sus iguales y si le falta la prudencia para participar en la gobernación de la cibdad, no convenientemente se puede llamar cibdadano" (127). Más adelante nos indica, ciertamente de forma muy poco racionalista que "aquel cibdadano es digno de ser loado, que sabe mandar en tiempo y obedecer en tiempo" (128).

Por tanto, para poder ser considerado como ciudadano, son imprescindibles la mansedumbre, la prudencia y la obediencia, además de saber mandar cuando hay que mandar. Esta mansedumbre, que es exigida también a los gobernadores, se complementa con la prudencia, que a su vez va unida a la justicia (129). Hay un pasaje en el que el trinitario expone con cierta claridad su idea del ciudadano: "y así las condiciones que convienen al cibdadano, el Tulio las escribe desta manera: (...) en verdad al cibdadano particular le conviene vivir en justo y en igual derecho con sus cibdadanos, ni hacerle muy vil ni hacerle soberbio, y entonces desear en su República aquellas pocas cosas que pacíficas son y honestas; de donde a este tal le sentimos y llamar le solemos buen cibdadano" (130). Aparece otra vez, contradictoriamente con un sector de su pensamiento, la exigencia de igualdad ciudadana.

Realmente, produce confusión en el lector, la forma cómo Castrillo

(127) *Tractado*, cap. III, pág. 25.

(128) *Tractado*, cap. III, pág. 26.

(129) Así lo expone en el *Tractado*, cap. XXIX, pág. 230: "Por tanto, razón es que seamos aquellos que deseamos parecer, porque tan alta virtud es la justicia que aún sin la prudencia puede ser provechosa y la prudencia sin la justicia nunca fue valerosa".

(130) *Tractado*, cap. III, págs. 25-26.

trata al estamento llano. Adopta, ante este estamento, tres actitudes contradictorias: por un lado, los reconoce como ciudadanos, por otro les niega radicalmente tal condición y, por último, admite que puedan adquirir la ciudadanía, pero de forma incompleta. Veamos esto.

En cuanto a la primera actitud, se la puede fundamentar, entre otros pasajes de su libro, en las siguientes palabras: "y así como en toda república son tres estados de gobernación, así son tres estados de ciudadanos como son caballeros, mercaderes y oficiales" (131). Completa más esta idea cuando escribe que "agora nos resta escribir algo de los otros dos estados de la república como son mercaderes y oficiales, de los cuales los unos trabajan con el cubdizoso espíritu y los otros encomiendan sus trabajos a las manos, y según Aristóteles en sus Políticas escribe así la cubdicia de los unos como el trabajo de los otros son dos cosas enemigas de la virtud, por lo cual ni los unos ni los otros afirma ser ciudadanos" (132).

Para acabar de confundir más al lector admite la posibilidad de que puedan gozar de ciudadanía aquellos que se dedican al trabajo, y a conseguir dinero, aunque si esto llegara a producirse, estas personas constituirían una clase imperfecta de ciudadanos: "y así cierto es que la cibdad no puede ser sin mercaderes y oficiales, mas no por eso son cibdadanos y si cibdadanos son, imperfectos son" (133); "y mayor-

(131) *Tractado*, cap. XXV, pág. 188.

(132) *Tractado*, cap. XXVI, pág. 198. Esta misma idea la repite en varias ocasiones más. En la pág. 199 escribe: "y así los hombres ocupados en cubdicias o corporales trabajos no pueden ejercitar virtud porque los que trabajan están lejos della y los cubdiciosos son enemigos della, y por tal... los mercaderes y oficiales no conviene ser cibdadanos". En la pág. 200 reitera que "pues todo cubdicioso vive lejos de ser virtuoso cuanto más aquellos que tienen por oficio el cubdiciar, mal procurará el bien de la república aquel que es vencido de su propia cubdicia y, pues como arriba declaramos, la ciudad es una compañía de hombres libres, ¿cómo se llamará cibdadano a aquel que es esclavo de lo que tiene?" Y en la página 282 viene a resumir esta tesis: "y por eso la perfección que conviene a los cibdadanos no es puesta en los mercaderes, por el extremo de las riquezas, ni es puesta en los oficiales por el extremo de la necesidad".

(133) *Tractado*, cap. XXVI, pág. 200.

mente serán más lejos de ser cibdadanos aquellos que más viles mercaderías trataren o aquellos que tienen por oficio comprar de otros para vender luego" (134). En este contexto de ideas, la ciudadanía se pierde, como es lógico, por la pérdida de la virtud (135).

(134) *Tractado*, cap. XXVI, pág. 201.

(135) "Es de saber que así como la cibdad y el cibdadano y el pueblo y la república pierden los nombres cuando pierden las buenas costumbres...". Cap. XXVI, pág. 190. Y en el mismo cap., pág. 191: "y así el cibdadano se deja de llamar cibdadano cuando por su propio provecho consiente o procura el daño de la república...".

4. El gobernador

Ya veíamos -y tendremos oportunidad de analizarlo con más detenimiento- la contradicción de Castrillo acerca del detentador del poder. En efecto, si por un lado el poder político mismo aparecía como "antinatural" al hombre porque menoscababa la igualdad y la libertad que viene exigida por el "derecho natural", de otra parte sigue el criterio aristotélico de la *utilitas*, que le lleva a admitir su conveniencia "natural" para el hombre. Por otra parte, este fraile utiliza indistintamente los términos "gobernador" y "rey"; es lógico que utilice el de rey, porque la monarquía era la forma de gobierno más conocida en su tiempo; también es lógico que use el de gobernador, porque parece que su libro está dirigido no solamente a los reyes, sino a todos aquellos que estaban constituidos en autoridad, ya fuera en el gobierno municipal o en otras instituciones inferiores. Respetamos la terminología de Castrillo.

En el pensamiento de los juristas de la Baja Edad Media estaba claro que la misión del rey era la de servir a la república, no servirse de ella, a no ser como parte de la misma. Es un miembro cualificado de la sociedad que, además de los deberes propios del resto de los ciudadanos, tiene los propios del cargo que ejerce en servicio de la nación. Escribe Carro, quizá dejándose llevar mucho de los textos, con frecuencia alejados de la práctica, que "no son dueños, son criados; detentan, sí, la autoridad con pleno derecho, son la misma autoridad de la república, pero para servirla

y servir a todos según justicia; mandan, obedeciendo a la ley; imponen un derecho dentro del Derecho; promotores del bien común y de las virtudes cívicas, deben ser ejemplares en ellas" (136). Como ideal, que se encuentra recogido en muchos textos, reproduce bien la forma como fue entendida la función pública en los siglos XIII-XVI.

Alonso de Castrillo reproduce la mentalidad corriente en su momento. A tenor de ella, el gobernante debe reunir una serie de condiciones o virtudes morales o, al menos, rehuir unos vicios que provocarían el desmoronamiento de la sociedad. Si para poseer la simple ciudadanía nuestro fraile requería una actuación virtuosa en el ciudadano de a pie, no exigirá menos a la persona que tenga como función dirigir al resto de la comunidad.

Hemos visto cómo Castrillo entiende la justicia y la ciudad. Falta una pieza necesaria: el rey o gobernador, que tiene una importancia fundamental porque, según el trinitario, para mantener la estabilidad y la seguridad de la comunidad es necesario que el gobernante ejerza su cargo buscando el bien común, y sabiendo mandar: entre la mala gobernación y la falta de ésta no hay diferencia; ambas son causas de disolución de la república, enfrentando a unos ciudadanos con otros (137). Como persona que ha vivido, en primera línea, la conmoción de las Comunidades, debía tener experiencia de primera mano sobre estos temas.

Ante todo, Alonso exige al que detenta el poder legislativo, que él mismo reúna las condiciones que se requieren en la ley (138). Recordemos que en este

(136) Domingo de Soto., cit., pág. 227. Recoge en este párrafo las exigencias, algo idealizadas, que la doctrina política medieval lanzaba al comportamiento del rey.

(137) En *Tractado*, cap. II, pág. 22, escribe: "La segunda razón (como causa de disolución de la sociedad) es: cuando la cibdad es mal gobernada, lo cual comúnmente suele acaecer cuando es menor el cuidado de la gobernación que la cubdicia de los gobernadores, y así suelen sobrar las discordias en las gentes cuando falta la gobernación en los pueblos".

(138) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 225: "De manera que todo gobernador de repúblicas que es puesto por ejecutor de las leyes debe tener las mismas condiciones que tiene la misma ley".

tema estaba vigente la doctrina de Isidoro de Sevilla, según el cual la ley debe ser "honesta, justa, posible según natura, según la costumbre de la tierra, conveniente al tiempo y al lugar, necesaria y provechosa y también manifiesta, porque dentro en su obscuridad no se encierre algún engaño, ni se está por particular provecho, sino común de todos los ciudadanos". La idea es de Isidoro, pero la cita es de Castrillo, según expuse al tratar de la ley. Además de esto, Castrillo exige la prudencia, que él la concreta en "mandar en tiempo y en obedecer en tiempo" (139).

Pero, sin duda, es la honradez -a la que él llama a veces liberalidad- la cualidad a la que concede más importancia. En muchas ocasiones, muy reiteradamente, pone de manifiesto los perjuicios que acarrea para el reino el gobernador, cuando éste es avariento. La experiencia le enseña que la codicia, que impide la tendencia al bien común (140), hace que desaparezcan otras virtudes morales muy importantes para el gobierno. En este sentido, se queja Castrillo de las circunstancias por las que atraviesa la sociedad de su momento, en la que cada uno busca su propio interés (141); así se expulsa a la justicia de la gestión política: "ciertamente, la igualdad de la justicia muy lejos querría morar de la avaricia, el cual vicio señaladamente parece el mayor de todos, principalmente en los Príncipes y en los gobernadores de la república" (142).

(139) *Tractado*, cap. III, pág. 26.

(140) "Y en verdad si los cibdadanos tuviesen igual o templada manera de vivir (que las abejas), tendrían igual cuidado del bien común de su pueblo, y entonces no estaría la gobernación de su república escondida dentro de las arcas de sus tesoros". Cfr. *Tractado*, cap. IV, pág. 37.

(141) "Mas otras cosas que a nosotros nos faltan hicieron a estos varones tan grandes, conviene saber la buena gobernación dentro de su pueblo y fuera el justo imperio y el ánimo en los consejos libres, no subyugado a ningún cubdicioso ni lujurioso delicto, mas en lugar destas buenas costumbres tenemos nosotros lujuria y avaricia el tesoro común pobre, las personas particulares ricas, loamos las riquezas, seguimos los vicios, entre los buenos y los malos no hacemos diferencia, todo el galardón de la virtud la cubdicia le posee". Cfr. *Tractado*, cap. XXVIII, pág. 186.

(142) *Tractado*, cap. XXVIII, pág. 217.

Hice referencia anteriormente a la situación que se produjo en Castilla con la llegada de Carlos V a la Corona de España. Sus acompañantes, en su mayoría flamencos, procedieron a la venta de cargos. "De manera que toda república vive siempre oprimida cuando son avarientos los gobernadores della, porque o ellos corrompen la justicia por su provecho, o corrompidos por dinero quitan la justicia de los unos para darla a los otros" (143).

Peor aún le parece el hecho de que el gobernador tenga que comprar la voluntad de sus súbditos: "Y eso mismo debe huir el gobernador de la república, de comprar por dineros las voluntades de los cibdadanos, porque desta manera busca el amor comprado y corrompido por poder corromper su república sin ser reprehendido, lo cual parece cosa fea si aquello que se debe alcanzar por virtud se alcanza por dineros" (144). Por lo expuesto, para nuestro trinitario, es preferible un gobernador que sea pobre y justo antes que rico e injusto, porque de este modo se evitan muchas discordias provocadas por las injusticias (145).

Esta es la razón por la que Castrillo niega la posibilidad de gobernar a los mercaderes y oficiales, a los que considera avarientos sin más. Por este motivo exige que, si algún mercader pretende acceder a un puesto de gobierno, sería aconsejable que hubiera abandonado la actividad mercantil con algunos años de antelación, de modo que pudiera despojarse del vicio de la avaricia (146).

Por último, queda hacer mención de la circunstancia de natural del

(143) *Ibidem*.

(144) *Tractado*, cap. XXVIII, pág. 218. Para Castrillo es más grave esta práctica que el simple hecho de ser avariento, pues mientras que esto último sólo implica el robo al pueblo, el comprar la voluntad supone la corrupción del mismo.

(145) *Tractado*, cap. XXVII, págs. 206-214.

(146) "Era tal ley que ningún mercader pudiese tener oficio de república si cierto tiempo antes no hubiese dejado el trato de la mercadería... ley fue entre los de la cibdad de Tebas que ninguno fuese habile para recibir los honores y oficios de la república si diez años antes no hubiese dejado el oficio de la mercadería". Cfr. *Tractado*, cap. XXVI, págs. 200-201.

lugar. El fraile considera de gran importancia que la persona que obtenga el gobierno no sea un extranjero, porque a éste, como no tiene gran cosa que perder, no le importaría que por su mal gobierno se deshiciera la república (147). Pensamiento muy realista, porque todos cuidamos muy bien de nuestros propios intereses.

Así pues, como juicio de conjunto, las cualidades que debe reunir el rey o gobernador son: honestidad, prudencia, justicia, constancia (148), honradez, piedad y fe (149). En resumen, para la elección del gobernante, es preciso atender más a la idoneidad de la persona que no a sus riquezas (150). Si a algún lector actual le extraña esta última precisión, debe tener en cuenta que las riquezas, en la mentalidad dominante en el siglo XVI, eran fuente de dignidad pública, y la pobreza, causa de afrenta igualmente pública para el pobre y para todo el que se relacionara con él.

(147) "Donde hablando Marco Tulio del oficio del peregrino, dice que en ninguna cosa debe entender el peregrino en la cibdad, salvo en su propio negocio, diciendo que no debe ser el peregrino curioso en la república ajena y así mismo afirma que antiguamente todo peregrino se llamaba hostis, que en en nuestra lengua quiere decir enemigo, y no es duda los peregrinos ser más valerosos que los naturales para la perdición de toda la república". Cfr. *Tractado*, Prólogo, págs. 8-9.

(148) "De manera que de semejantes pasiones debe huir cualquier cibdad porque sobre temor y cubdicia nunca reposa constancia, sin la cual ninguna república ni particular persona justamente puede gobernar ni ser gobernada". Cfr. *Tractado*, cap. V, pág. 42.

(149) "Dos virtudes son las que principalmente conviene a los reyes: piedad y justicia y es más loada la piedad en los reyes porque la justicia de por sí cruel es, y así en todos los príncipes que hallamos piedad y justicia, la misma natura nos hace fuerza para que los amemos. Cuatro cosas son que con gran hervor mueven a las multitudes de las gentes cerca del amor de los reyes, las cuales son liberalidad, piedad, justicia y fe". Cfr. *Tractado*, cap. XXIX, pág. 232.

(150) Así lo interpreta también Hinojosa: "No obstante esto, al discurrir sobre si la provisión de los cargos públicos ha de acomodarse al principio timocrático, o sea, si convien dar preferencia a los más ricos, declara que sólo debe tenerse en cuenta la idoneidad de la persona". Cfr. *Influencia.*, cit., pág. 76.

IV
GENERALIDADES
SOBRE EL
PODER POLITICO

1. El contexto doctrinal

En la historia del pensamiento jurídico más próximo a nuestra cultura, desde el renacimiento de los estudios en Bolonia, en el siglo XI, hasta hoy, nos encontramos con dos grandes grupos de teorías que pretenden fundamentar o legitimar el poder del gobernante. Una es la tesis teocrática, que mantiene que el Rey ha sido querido y, en consecuencia, "puesto" directamente por Dios, y la otra es la que sostiene que el pueblo en su conjunto es el titular del poder. Ciertamente, ha existido una tercera explicación que tuvo, en su momento, no poca influencia: la que mantiene que el Papa romano posee las "dos espadas", y él delega el poder temporal en un príncipe concreto; pero esta explicación de la realidad política estaba muy superada en el siglo XVI, y no presenta interés para este estudio. Las otras dos que he mencionado, sí estaban, en cambio, muy presentes en el momento histórico que estudiamos.

La teoría que podemos llamar imprecisamente "teocrática" es típicamente moderna, y surge, por primera vez en nuestra historia occidental en Inglaterra, a finales del siglo XVI. A veces se tiende a pensar, por universitarios no especializados en la historia de las ideas políticas o del pensamiento jurídico, que este tipo de teorías habría sido como muy medieval; desde luego, lo que se puede leer en literatura de poco rigor histórico, o lo que nos muestran algunas películas de cine,

ha contribuido bastante a extender esta idea que no es concorde con los hechos. Lo cierto es que los partidarios de Jacobo I de Inglaterra, dado que Jacobo no era un rey *legítimo*, hubieron de sostener, a falta de otro título, que este rey podía reinar porque estaba designado directamente por Dios. No se puede decir que los juristas a sueldo de Jacobo hayan construido todo un sistema doctrinal justificando esa misteriosa designación divina; sus escritos nos muestran más bien una mentalidad difusa acerca de este tema, hija de las circunstancias que le tocó vivir (151). Los puntos fundamentales de esta doctrina han sido historiados por Figgis: a) la monarquía es una institución ordenada directamente por Dios; b) el derecho hereditario es irrevocable; c) los reyes sólo son responsables ante Dios; d) la obediencia incondicional y la no resistencia son prescripciones divinas (152). Se abre paso, de la mano de los ingleses, el despotismo monárquico propio de la Modernidad.

De todos modos, debía haber una cierta querencia en Europa, a comienzos de la Edad Moderna, a establecer la designación directamente divina del Rey. Encontramos sólo algunos ejemplos muy aislados y, a veces, en autores muy secundarios, pero ahí van. Pedro Belluga, español, sostuvo la tesis teocrática a finales del siglo XV y, ya en el siglo XVI, un jurista importante, Antonio Gómez, el comentador de las Leyes de Toro, que es un autor que tiene ante su vista más al "soberano" moderno que no al *princeps* medieval, mantiene que "*Regna proveniunt a solo Deo, et per successionem deferentur*" (153).

La teoría política medieval había tenido que pelear por problemas muy distintos. Concretamente, frente a la teoría de las "dos espadas",

(151) Cfr. Elorduy, Introducción al libro III de la *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* de Suárez. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1970-1971, pág. XVIII. Vid. también Figgis, *El derecho divino de los reyes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1970, versión española de E. O'Gorman, pág. 114.

(152) Cfr. Figgis, *El derecho divino*., cit., pág. 16.

(153) Cfr. Figgis, *El derecho divino*., cit., págs. 208-209. Vid. también Carpintero, *Del Derecho natural medieval*., cit., pág. 129.

que atribuía al Obispo de Roma un poder prácticamente omnímodo, un buen sector de juristas mantuvo, a partir del siglo XI, que la *publica potestas* reside en el pueblo (154). No fue un tema pacífico, desde luego, porque los juristas trataban de hacer desaparecer definitivamente la confusa teoría de las "dos espadas" (que recibió su formulación más depurada con Hincmaro de Reims), según la cual, cuando Pedro dijo a Cristo: "Señor, aquí hay dos espadas", las Sagradas Escrituras dan a entender que el Romano Pontífice posee los dos poderes, el espiritual y el temporal (155). De todos modos, a la altura del siglo XI, esta explicación era considerada una antigualla, propia de siglos anteriores, de la Alta Edad Media, y los juristas, que entonces comienzan a estudiar el Derecho romano, no encontraban en el compendio del Sacratísimo Emperador Justiniano nada que hiciera referencia al poder temporal del Romano Pontífice.

Sin embargo, este tema era problemático en el siglo XVI. El problema residía en que el poder del Rey crecía incesantemente, se estaba creando una burocracia real extensa (en comparación con tiempos anteriores) y muy centralizada, y la nobleza había perdido el poder que tuvo en el Medievo. Bajo estas circunstancias, el poder del Rey estaba solo, y tendía a hacerse absoluto; se precisaba, en consecuencia, una "teoría" que justificara la potestad absoluta del *soberano*, que ahora tampoco dependía del Papa.

El entorno vital en el que escribe Castrillo es tirante. Los partidarios del *soberano* moderno (ya no se puede emplear el término "príncipe", *princeps*, que es el correcto para referirse al gobernante medieval) tienden a hacer creer que el Rey está designado directamente por Dios, y de ahí su poder incondicionado; suelen fundamentarse en la Biblia, y toda la época tiene presente el versículo del salmo "*Per me Reges*

(154) Vid., por ejemplo, a Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, cit., vol. I, págs. 561 y 387, y vol. II, pág. 24.

(155) Vid., por ejemplo, a Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Alianza Universidad, Madrid, 1970, vol. I, pág. 279.

regnant et leges justas decernunt" (156), que era conocido popularmente como la "*Lex regia*".

En cambio, los teólogos españoles de este momento, de la mano de Tomás de Aquino, mantuvieron unánimemente que el titular del poder es el pueblo, quien lo transmite al gobernante. En este sentido, es fundamental la *Relectio de potestate civili*, de Francisco de Vitoria. Su discípulo más inmediato, Domingo de Soto, mantuvo la misma tesis (157) y la consolidó definitivamente dentro de esta escuela. Pasados los años, esta misma idea la vemos, por ejemplo, en Pedro de Aragón (158), y el último gran representante de la Segunda Escolástica, Francisco Suárez, dedicó su *Defensio Fidei* -obra que compuso por encargo expreso del Obispo Romano- a combatir la tesis inglesa del "origen divino de los reyes" (159). En mi opinión, quien mantuvo esta doctrina más precisamente, gracias a su concisión, fue Juan Roa Dávila, quien expuso taxativamente (e hizo muchas aplicaciones concretas de ello) que "la primera regla para obtener con justicia la soberanía es ésta: el pueblo, territorio o nación, que da su consentimiento a un jefe o rey, e incluso a sus sucesores, al elegirlos como a sus propios gobernantes, y a tenor de las condiciones del consentimiento, les confiere el poder de soberanía, libremente acordado y estable" (160).

(156) El texto bíblico conocido secularmente como "*Lex Regia*", porque comienza con las palabras "*Per me Reges regnant...*" se encuentra en Proverbios 8, versículo 15. Según la traducción de S. de Ausejo. Herder, Barcelona, 1960, diría: "Por mí reinan los reyes y los magistrados administran justicia". Sin embargo, en el original latino se habla, no de "magistrados" y de "justicia", sino de *legislatores* y de *leges*: "*leges justas decernunt*", con lo que quedaría más claro que Dios ha instituido tanto a los Reyes como a los legisladores.

(157) Vid. Jaime Brufau, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Universidad de Salamanca, 1960, *per totum*.

(158) Vid. Barrientos García, El tratado "*De iustitia et iure*" (1590) de Pedro de Aragón. Universidad de Salamanca, 1978, págs. 266-267.

(159) El título completo de la obra es *Defensa de la Fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*. Edición bilingüe de J.R. Eguillor. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1970-71.

(160) *De Regnorum iustitia*. Edición crítica bilingüe de Luciano Pereña. C.S.I.C., Madrid, 1970, *Pars I*, parágrafo I.

Sin embargo, esta teoría "democrática" dista mucho de ser compartida por los españoles del siglo XVI. Efectivamente, de un lado está el pensamiento, que podríamos llamar comunitarista, de los teólogos aristotélicos, y de otro, asistimos, en España precisamente, al surgimiento del individualismo jurídico-político que reclama a la democracia como la única forma de gobierno concorde con la naturaleza del hombre. Sin embargo, aunque superficialmente presenten coincidencias y parecidos, ambas formas de pensar son profundamente distintas. Es decir, mientras que Vitoria, Soto, Salón o Suárez siguen un pensamiento aristotélico, comunitarista, que considera ante todo a la comunidad en su conjunto, en cambio, incluso entre varios teólogos tardíos, es perceptible un deslizamiento "individualista" que se reconoce en el hecho, entre otros, de concebir la manifestación primaria y esencial del Derecho como una *facultas* o *licentia* del individuo, al margen de cualquier exigencia comunitaria. Tal cosa sucede, por ejemplo, con Luis de Molina (161), y es asumida colectivamente por los escolásticos más tardíos, como Lugo o Lessius (162). Y las ideas democráticas, tal como de hecho, históricamente, han discurrido las cosas, se acomodan mal a un pensamiento o a una actitud comunitarista; es decir, históricamente han ido de la mano de un pensamiento profundamente individualista, beligerantemente antiaristotélico.

Estamos, pues, ante dos modos muy distintos de entender a la sociedad, al poder político y al Derecho. Ambos modos de pensar coinciden en que el poder es trasladado al gobernante, que no sería más que un mandatario. Pero, mientras que para Vitoria, Soto o Suárez es un mandatario del pueblo, Fernando Vázquez entiende que los individuos aislados, que por estar aislados son independientes y, "en

(161) Vid. Beatriz Sosa Morato, *La noción de Derecho en "Los seis libros de la justicia y el derecho" de Luis de Molina*. Eunsa, Pamplona, 1985. Vid. también Villey, M., *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 1976.

(162) Actualmente estoy redactando un estudio, que espero publicar en el próximo número del "Anuario de Filosofía del Derecho", en el que trato de este tema en estos escolásticos.

consecuencia", autónomos, *crean* el poder político mediante un contrato, de forma que la función de tal poder sería la de proteger la libertad e igualdad que tales individuos ya poseían o disfrutaban en el "estado de naturaleza". Aunque estas ideas son afirmadas un siglo más tarde por Samuel Pufendorf, Francisco Carpintero considera que la afirmación expresa de la "democracia" como única forma de gobierno adecuada a la dignidad y libertad del hombre (del individuo) sólo se reconoce por primera vez en las obras del suizo Ulricus Huber (163), autor muy conocido y citado en el último tercio del siglo XVII y en la primera mitad del siglo XVIII, aunque hoy, por los avatares de los tiempos, resulte prácticamente desconocido.

(163) Las dos obras más citadas de Huber son *Institutiones Reipublicae Liberae singularis*. Franequerae, 1698, y *De iure civitatis*. Francofurti et Lipsiae, 1752. Como puede apreciar el lector, se trata de ediciones tardías, especialmente la del segundo libro. Esta información la debo a la amabilidad del Prof. F. Carpintero.

2. La actitud de Alonso de Castrillo

Las opiniones que el fraile trinitario vierte sobre este tema son ambiguas y, desde luego, contradictorias, como ya hemos tenido ocasión de apreciar a propósito de problemas conexos. Si tomamos citas aisladas, se podría mantener tanto que él defiende la teoría del origen divino de los reyes, como la del origen humano-voluntario del poder político.

La posición que parece más coherente con el conjunto de su pensamiento es la que él aprendió del pensamiento romanístico medieval, esto es, que "en un principio" no era necesario el poder político, por lo que si éste hubiera sido instituido hubiera resultado *contra natura*. Más tarde, con la perversión del hombre, se hizo necesaria la existencia de un orden social, que los hombres piden y que Dios concede. Veamos esto más detenidamente.

La defensa de las ideas medievales de la igualdad y libertad de todo hombre "en el principio" lleva a Castrillo a mantener, en un primer momento, la "antinaturalidad" del poder: "Aunque la verdad sea que como quiera que la natura a todos juntamente nos hubo creados iguales y libres, no hay cosa de que tanto se agravia la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia" (164), "de manera que volviendo sobre nuestra

(164) *Tractado*, cap. VI, pág. 43. Esta cita ya la expuse en la nota 63.

materia de obediencia cierto es que antiguamente fue introducida por fuerza y no por justicia" (165); "y aún lo peor es como arriba dijimos, salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad toda, la otra obediencia es por natura injusta, porque todos nacimos iguales y libres" (166). Tomando la expresión del Libro del Génesis, escribe: "mas no dijo Dios hagamos al hombre para que sea señor de otro hombre" (167), por lo que "es de saber que el primero hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros hombres usurpó este nombre de rey por fuerza" (168).

Pero esta situación sólo es concebible en el estado de naturaleza originario, en el que los hombres eran "buenos" y respetaban la libertad de los demás, "porque para escusar las maldades después que se corrompió la inocencia del mundo, no poca necesidad hubo entre los hombres, unos hubiese superiores a otros, y otros inferiores dellos, que unos mandasen y otros obedeciesen, porque donde hay mayor hay menor, y donde hay menor hay acatamiento y donde hay acatamiento hay concierto, y donde hay concierto todas las cosas son bienaventuradas" (169). Con este texto, Castrillo da un viraje que le hace apartarse de las tesis medievales acerca de la igualdad y libertad originarias, y comienza a considerar necesaria una instancia ordenadora que elimine las discordias; por ello, si en un primer momento no era concebible que alguien tuviera poder sobre los demás, después, cuando el mundo se ve

(165) *Tractado*, cap. VI, págs. 47-48.

(166) *Tractado*, cap. XXII, págs. 167-168.

(167) *Tractado*, cap. VI, pág. 48.

(168) *Tractado*, cap. VI, pág. 45. Al filo de estos textos, Alberto Montoro escribe que "La persistencia de los mitos clásicos (se refiere al *status naturae*) bajo los auspicios del humanismo renacentista, la atmósfera intelectual de libre pensamiento, de espíritu de... libertad y de tolerancia ha llevado a algunos autores a caracterizar la época de Carlos I, con todas las reservas que el término exige por inadecuado, como una época intelectual de significación 'liberal'". Cfr. El "*Tractado*"..., cit., pág. 118.

(169) *Tractado*, cap. VIII, págs. 59-60. Esta cita la reproduje anteriormente en la nota 76.

corrompido por la falta de virtud, se hace necesario un poder pacificador (170).

Curiosamente, nuestro fraile, apartándose de la tradición española de la época, recurre a la intervención divina para explicar el nacimiento del poder político. Así, apoyándose en las Sagradas Escrituras, relata cómo los israelitas pidieron un rey a Dios a través de Samuel y "por mandato de Dios el profeta Samuel ungió Rey de Israel a Saúl, hijo de Cis, del tribu de Benjamín, y dende allí adelante Dios escogió los reyes con su propia mano, y así tuvo dellos grandes siervos y muy familiares amigos... y gran razón era que Dios crease e hiciese real la su misma generación que pues era rey convenía nacer de reyes" (171). De modo que Dios permite que se instituya un gobernante, pero a su vez impone unas obligaciones al ciudadano para con tal gobernante, "porque contra su voluntad (la de Dios) le pidieron rey" (172). Su pensamiento se vuelve confuso a veces, porque mientras deja muy claro que Dios solamente permite la "obediencia", escribe, sin embargo que "así digo que no solamente es soberana y divina la obediencia de los súbditos a los Reyes, más aún la obediencia de los siervos a los señores comunes y de los señores a otros mayores y de los mayores a otros más grandes, antes que lleguemos a los Reyes" (173). Y es que, como indicaba antes, el poder del *soberano* moderno, existente en solitario toda vez que la

(170) Vid. la explicación que proporciona Alberto Montoro, fundada en textos similares, en El "*Tractado*", cit., págs. 120-121. Montoro entiende que Castrillo debió haber tenido, a diferencia de otros juristas no españoles de la época, motivos muy reales para describir lo que sucede en la comunidad política cuando falta un gobierno eficaz. Cfr. *op. cit.* págs. 122-124.

(171) *Tractado*, cap. VI, pág. 54.

(172) *Tractado*, cap. VII, pág. 52.

(173) *Tractado*, cap. VIII, pág. 62. En la página 55 de este mismo capítulo reproduce esta idea del carácter humano y divino de la obediencia al rey, y escribe que "y así después siempre tuvo por bien el acatamiento y la servidumbre de los pueblos, cerca de sus reyes, donde agora la obediencia y el acatamiento que al estado real se debe: tanto parece derecho divino como humano con tal que el servicio no se convierta en tiranía, porque entonces más se llamará fuerza que servicio".

nobleza se había convertido en cortesana servidora de los reyes, reclamaba una fundamentación que sólo se podía encontrar, artificio-samente y muy contra razón, en la directa designación divina. Por ello, la *Defensio Fidei* de Suárez, expresamente dirigida a combatir esta mentalidad, estaba destinada al fracaso: una época que era corporativamente cristiana -católica, protestante o anglicana- reclama-ba una legitimación del poder "absoluto" del gobernante y, siendo así las cosas, nada más fácil o convincente que recurrir a la designación divina.

Aparte de este sometimiento al poder político, Castrillo ha recono-cido la utilidad, por decirlo según la terminología clásica, de otros tipos de sometimiento. Así, habla del acatamiento que deben tener los hijos con los padres, los menores a los mayores de edad, y según la dignidad social. Por supuesto, otro de los temas a que se refiere es al de la servidumbre o esclavitud. Si antes había dicho que Dios no había hecho al hombre para que fuese señor de otro hombre, también es cierto que, basándose en textos de san Agustín, pone de manifiesto que "la causa primera de servidumbre fue el pecado, porque el hombre por concierto de condición, fuese sujeto a otro hombre, lo que no se hace sino por juicio de Dios" (174).

(174) *Tractado*, cap. VI, pág. 49.

V
LA NATURALEZA
DEL
PODER POLITICO

1. Su noción de "*respublica*"

El pensamiento político del siglo XVI español es, sobre este tema, bastante uniforme. Los escolásticos, aristotélicos, mantienen que es necesaria una potestad ordenadora -son palabras de Vitoria- que evite el desmoronamiento de la comunidad; se precisa, por tanto, una o varias personas que cuiden del bien común administrando justicia (175). Esta función *jurisdicente* sería como la esencia del poder, según la tradición medieval, y el mismo Domingo de Soto sigue considerando de esta forma la naturaleza del poder político (176). En cambio, los escolásticos más tardíos tienden a ampliar la noción de "bien común" y comienzan a insistir más que los anteriores -todo es cuestión de matices- en aquellas funciones del gobernante que van más allá de la simple administración de justicia; esto lo reconocemos, por ejemplo, en Molina y en Aragón cuando aluden reiteradamente a la *utilitas* que ha de buscar el mandatario de la *respublica* (177). Finalmente, Suárez escribe, con más claridad,

(175) Vid. la *Relectio de potestate civili*, en la edición bilingüe de T. Urdániz, ya citada, págs. 151-158.

(176) Vid. *De iustitia et iure...*, cit., Libro IV, q. 4, art. 1.

(177) Vid. Molina, *De iustitia et iure opera omnia*. Edición de Venecia de 1614, *Tractatus V, disputatio* 46. Pedro de Aragón, *In secundam secundae divi Thomae doctoris Angelici commentaria, tomus secundus, De iustitia et iure*. Salamanca, 1590, *quaestio* 58, art. 5.

que "el fin del poder civil es la felicidad de la comunidad humana perfecta y también la de los hombres en cuanto son miembros de la comunidad, debiendo procurar, en consecuencia, que vivan dentro de ella en paz y justicia, con aquella suficiencia de bienes que son necesarios para el sostenimiento y holgura de la vida corporal" (178). Texto que parece propio de un teórico del "Estado de bienestar".

El matiz que Suárez introduce cuidadosamente al explicar que el fin de la actividad gubernativa es cuidar de la felicidad de la comunidad y *también* de la de los hombres que la integran, nos indica hasta qué punto tenía presente las ideas individualistas que ya habían cobrado forma en las obras de Fernando Vázquez de Menchaca, aunque Suárez apenas cita a este autor. Y es que Vázquez, "reproduciendo" lo que sin duda debía de ser una mentalidad muy extendida ya entonces, había considerado a la comunidad política como un *coëtus* o asociación, del tipo de una sociedad civil creada mediante un contrato, con el fin de procurar la "utilidad", y esta utilidad de la que escribe Vázquez se resume en la fórmula *utile, id quod libet* (179). Por esta razón, Vázquez reduce el poder político a un poder jurisdiccional que ha de garantizar los *iura naturalia* del individuo (180). Si la expresión "derechos naturales del hombre", usada en el siglo XVI, le extraña al lector, debe tener presente que cualquier jurista la tenía a la vista, ya que uno de los primeros epígrafes de la *Instituta* comienza con estas palabras, por lo que era conocido (cuando se citaba al Derecho romano por las primeras palabras de cada párrafo o "ley") como el epígrafe *Sed naturalia*. De todos modos, para no sacar las cosas de quicio, conviene reparar en que la noción de *jurisdictio* poseía en el siglo XVI una significación bastante más compleja (181) que la que recibió en los inicios del Estado liberal, cuando el "Estado de Derecho"

(178) *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. Edición bilingüe de J.R. Eguillor. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1967-1968, Libro II, cap. XI, *quaestio* 7.

(179) *Controversias ilustres*., cit., cap. 17, párrafo 3.

(180) Vid. F. Carpintero, *Del Derecho natural medieval*., cit., págs. 135-137.

(181) Vid. el estudio de Francesco Calasso, "*Turisdictio*" nel diritto comune classico, en "Annali di Storia del Diritto" IX (1965), págs. 99-110.

era llamado tal porque su única función era la de mantener un poder jurisdiccional que asegurara los "derechos naturales del hombre" (182).

Castrillo expone una doctrina, común entonces y algo confusa, sobre el fin del poder político. "Mas digo que en el mundo no hay cosa más esclarecida que la buena gobernación para la salud de nuestra compañía humana, porque la buena gobernación nace de la justicia y de la justicia se engendra el concierto de las gentes, y del concierto la paz y de la paz el descanso y la prosperidad de los Reinos" (183). La idea medieval común de la institución del poder exclusivamente para utilidad de los ciudadanos y no de los que gobiernan está recogida con amplitud en el *Tractado*, ideas que ya expuse en el capítulo anterior. El "príncipe" únicamente podrá obtener beneficios en cuanto integrante de la comunidad, a la que dirige y de la que participa.

Más adelante detalla esta función jurisdicente: "Una misma fue la causa para hacer las leyes, que para hacer los Reyes, y así los Reyes y las leyes, para castigar el mal y favorecer la virtud fueron hechos desde el principio, y así como los Reyes fueron constituidos para tener en justicia los mayores con los menores..." (184). Nos encontramos, como digo, con la equiparación entre rey y magistrado, como era frecuente en la doctrina bajomedieval. Sin embargo, aún dentro del marco de aquellas ideas, es preciso distinguir, cosa que Castrillo no hace, entre el magistrado, y el juez en sentido propio. El magistrado tenía la función de "*regere curiam*", a la que acompaña la de "jurisdicción" o imperio, mientras que el simple juez se limita al "*ius*

(182) Vid. F. Carpintero, *La Cabeza de Jano. La teoría jurídico-política de la escuela kantiana*. Universidad de Cádiz, 1989, págs. 182-183.

(183) *Tractado*, cap. XXII, pág. 164. Repite la misma idea en el cap. VIII, págs. 59-60, en donde alude a la misión del rey o gobernador, que es la de "poner orden y concierto" en la comunidad, con todas las facultades que esto implica.

(184) *Tractado*, cap. XXIX, págs. 231-232. Antes, en la página 139, haciéndose eco de lo que escribe Tito Livio, ha explicado que la misión del rey es "regir" y "no rige quien no corrige". En la página 215 nos dice que "al gobernador de la república cuyo oficio es aumentar el bien común y sustentar la compañía de los cibdadanos en justicia y en paz".

dicere" (185). Nuestro fraile considera al gobernante como magistrado, pues admite las funciones de jurisdicción y de gobierno. Pienso que destaca la función de impartir justicia porque, aparte de que ésta era una constante en los libros que él conocía, los enfrentamientos entre los diversos estratos sociales, especialmente intensos y frecuentes en los momentos que a él le tocó vivir, a los que él mismo no fue ajeno, hacían ver a cualquiera que era preciso que los tribunales se emplearan a fondo.

A pesar de la desconfianza que siente el trinitario hacia sus gobernadores contemporáneos (186), esto no impide que alabe la función de gobierno: "y ningún oficio es tan provechoso ni tan honesto para nuestro bien común como aquel que nace de la justicia por lo cual se conserva la nuestra compañía humana, de manera que ningún linaje de ciencia es tan esclarecido como aquel que nos enseña conservar y gobernar la compañía de las gentes" (187). Parece que Castrillo no duda de la utilidad del gobierno, sino de las personas que lo ejercen.

Acomete la empresa, espinosa, de la vinculación del gobernante a las leyes; era cosa difícil porque, aparte de los condicionamientos políticos concretos, en un plano más doctrinal algunos juristas medievales habían entendido que el *princeps* gobernaría mejor la república si se veía libre de las ataduras impuestas por las leyes. Para situar históricamente la cuestión, hay que advertir que este problema, aunque coincidiera en sus términos, era sustancialmente distinto entonces, a como podríamos plantearlo ahora. Efectivamente, el genio jurídico bajomedieval distinguía cuidadosamente entre Derecho o *iustitia*, llamada también *aequitas*, y las leyes propias de cada comunidad

(185) Cfr. Calasso, *"Iurisdictio" nel diritto comune classico*, cit., pág. 96.

(186) Recordemos, según ya estudiamos, que, según Castrillo, la avaricia es un vicio que está especialmente presente en los príncipes y gobernadores.

(187) *Tractado*, cap. XXIII, pág. 171. En la página siguiente escribe: "Pues, ¿qué ciencia podrá ser tan esclarecida y tan noble como aquella que es suficiente para gobernar y sostener la nuestra compañía humana sin la cual no menos brutos pareceríamos que los mismos animales brutos?"

política. El "Derecho" estaba constituido por el *ius commune*, es decir, el Derecho romano desarrollado por las comunes opiniones de los Doctores; esto era la *iustitia, ratio scripta*. El gobernante medieval no podía proceder contra el Derecho: si hiciera esto devenía automáticamente tirano, y los súbditos podían ofrecerle resistencia armada; de esto hablaremos más adelante. En todo caso, se admitía que el gobernante sí podía omitir las *iuris solemnitates*, es decir, los requisitos "legales" que establecía el "Derecho civil"; en las largas diatribas de Fernando Vázquez de Menchaca sobre este tema (188) podemos apreciar qué entendían por estas "solemnidades": el número de testigos para que el testamento fuera válido, una determinada forma para un contrato específico, etc. Pero nada más: el gobernante quedaba vinculado a la justicia, esto es, a lo establecido, en sus líneas generales por el *Corpus iuris civilis*, desarrollado muy ampliamente -con más extensión que el propio Derecho romano- por las "comunes opiniones" de los Doctores.

Dentro de este marco, el tema era peliagudo, como digo, porque, en los inicios mismos de la Escuela de Bolonia, Martino -uno de los cuatro discípulos inmediatos de Irnerio- había establecido que al príncipe le correspondía un *dominium proprietatis* sobre todos los bienes que hubiera en su reino, por lo que lógicamente -entendiendo así las relaciones entre gobernante y gobernados- aquel quedaba jurídicamente vinculado de una forma muy ambigua, que a veces se resumía bajo el brocardo *quod in lege et in evangelio continetur* (189). Las ideas de Martino no fueron aceptadas por lo general -su condiscípulo Búlgaro se le opuso radicalmente- pero la mentalidad a que antes aludía, la mejor gobernación del territorio al margen de las leyes "positivas"

(188) Vid. F. Carpintero, *Del Derecho natural medieval...*, cit., págs. 158-170.

(189) Vid. Gierke, *Les théories...*, cit., págs. 164-167. Algunos datos más en Carpintero, *Del Derecho natural medieval...*, cit., pág. 160 y, especialmente, en F. Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*. Giuffrè, Milano, 1953, págs. 267 y ss.

persistió, y recibió con Baldo de Ubaldis, en el siglo XIV, su configuración doctrinal definitiva (190).

Los autores españoles se encontraban divididos a este respecto. Los escolásticos hicieron una distinción sutil entre la *vis directiva* y la *vis coactiva* de las leyes, y, mediante ella, vinieron a mantener que el príncipe, además de estar sujeto a los principios del derecho natural, debía de acomodar su actuación al "espíritu" de las leyes, aunque podía obrar al margen de las formas o *iuris solemnitates* establecidas por ellas. Por el contrario, bastantes juristas relevantes no admitieron esta distinción, y establecieron taxativamente que el gobernante quedaba sometido a todas las leyes, como un ciudadano más; así, por ejemplo, Diego de Covarrubias (191) o Fernando Vázquez de Menchaca (192).

Castrillo toca este tema incidentalmente. Parece entender que el gobernador debe guardar enteramente el ordenamiento jurídico, como un miembro más que es de la comunidad política, "y así leemos crueles castigos que Dios hubiese ejecutado en reyes por cometer tiranía o fuerza contra sus pueblos" (193). Del contexto parece inducirse que "hacer fuerza o tiranía" consiste, entre otras cosas, en no observar las leyes. Es lógico que pensara así, porque ésta era una opinión muy extendida entre los juristas españoles coetáneos.

Los esfuerzos de estos españoles estaban destinados al fracaso. Cuando triunfa en toda Europa la tesis de la designación divina de los reyes, con el consiguiente despotismo monárquico, durante los siglos XVII y XVIII, el *Soberano* fue considerado "ley animada" para sus súbditos. El racionalismo jurídico-político moderno, la llamada Escuela del *ius naturale et gentium*, adoptó una actitud incoherente, hipócrita; faltaron hombres con el talante de Vitoria. En los libros "iusnaturalistas", en los que se diseña el "Estado" contemporáneo, no encontramos

(190) Vid. los *Commentaria* a Digesto 1,2,2,1, números 1-5. La edición más usual y extendida de esta obra es la de Yuntas, en Venecia, 1615.

(191) Vid. Sánchez Agesta, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. I.E.P., Madrid, 1959, pág. 99.

(192) Vid. Carpintero, *Del Derecho natural medieval*., cit., págs. 159 y ss.

(193) *Tractado*, cap. VII, pág. 55.

declaraciones en las que, siguiendo la lógica de esta Escuela, se establezca la vinculación del gobernante al ordenamiento jurídico de su territorio. Incluso un buen sector de "iusnaturalistas", con Christiam Thomasius a la cabeza, se pusieron incondicionalmente al servicio del Despotismo monárquico (194). El mismo Kant titubea en este tema y establece, finalmente, conclusiones plenamente incoherentes con el espíritu "democrático" que aparentemente representa (195). Hubo que esperar hasta después de 1789 para que la doctrina del "Estado de Derecho", *Rechtsstaat*, se impusiera; la nueva forma de dominación política diseñada por los modernos, el "Estado", era llamada así, como ya indiqué, porque la misión del "Estado" era la de asegurar los derechos naturales del individuo, a saber: la igualdad, la libertad y la propiedad (196). La idea actual de "Estado de derecho", equivalente de vinculación del gobernante a las leyes, es posterior al movimiento romántico; y en ella no se tuvo en cuenta a los juristas y teólogos españoles a que aludo.

Teniendo a la vista el contexto histórico, que con frecuencia suple lo que el autor no dice expresamente, Castrillo viene a entender el poder político como una potestad consistente en una cierta supremacía o superioridad sobre los demás ciudadanos, que tiene como fin esencial procurar la convivencia pacífica y amigable (la noción de "compañía" del trinitario supera en mucho a la de simple convivencia), dentro de lo exigido por las leyes.

Por lo que se refiere al fundamento específicamente jurídico del poder que detenta el rey o gobernador, Castrillo viene a concebirlo -sin cita expresa- como un contrato de comisión o mandato, celebrado entre el pueblo y el gobernante, en el que éste es el mandatario, contrato que

(194) Vid. F. Carpintero, *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del derecho natural moderno*, en "Persona y Derecho" XIII (1985), págs. 89-91.

(195) Vid. F. Carpintero, *Poder y Derecho: la Modernidad ante el problema de la injusticia*, en "Anuario de Filosofía del Derecho" VII (1990), págs. 404-408.

(196) Vid. F. Carpintero, *La Cabeza de Jano*., cit., págs. 171-182.

es realizado para utilidad exclusiva de los ciudadanos. Escribe el trinitario que "en la verdad antiguamente no los reyes hicieron a los caballeros llamados nobles, mas antes los caballeros hicieron a los reyes y los caballeros nobles se hicieron de las gentes comunes y así los caballeros nobles hicieron a los reyes para su tutela y amparo contra la gente común" (197). Parece que Castrillo reconoce solamente a los nobles la facultad de elegir al rey, pero interpretando sus ideas (198), también se puede entender que los comunes eligen a los caballeros y éstos, a su vez, al rey. En este punto, queda amplio campo para la conjetura.

(197) *Tractado*, cap. XXV, pág. 189. Continúa escribiendo en la página siguiente que "así mismo se halló la nobleza cuando entre los principios siendo la gente común maltratada de sus enemigos se pudieron librar todos por la gran prudencia o grandeza del corazón de uno solo, el cual como aprovechase a todos, todos le consagraron con este título de noble, de manera que los comunes hicieron a los nobles y los nobles hicieron a los reyes".

(198) Cfr. *ibidem*.

2. Duración. Rendimiento de cuentas

Son extensas las manifestaciones del trinitario acerca del tiempo que debe ocupar un gobernador la dirección de la república; para acercarse a este tema se vale de la historia romana y griega: "y acabado el principado destos doce príncipes, mudaron el estado los atenienses de la gobernación por libertad del pueblo, en príncipes que no gobernaban más que diez años, pensando que en menor duración podían hacer menos daño, y éstos no fueron más que siete príncipes y acabados éstos deseando mayor libertad el pueblo constituyeron gobernadores que pudiesen mudar cada año, pensando que a los tales gobernadores el temor de ser presto súbditos los haría más justos en su dignidad" (199). A continuación narra cómo en la república romana van sucediéndose en los cargos de dominación diversas denominaciones que implican un tiempo menor del mandato a medida que transcurren los años: rey, emperador, cónsul... suponen una reducción del tiempo que corresponde gobernar (200).

Resulta patente que Castrillo tiene una preocupación ante sus ojos: un gobernador que se sintiera seguro de gobernar hasta el final de sus días no tendrá reparos en ejercer sus funciones a su antojo, y esto hay

(199) *Tractado*, cap. XIX, págs. 134-135.

(200) Cfr. *Tractado*, cap. XX, págs. 136-146.

que evitarlo. Por este motivo, nuestro fraile es partidario de un gobierno de duración limitada, provocando, así, la preocupación en el gobernador por el bien común; si no lo hiciera de este modo, podría ser depuesto o no reelegido, de forma que por el temor de verse sometido al poder de otra persona, se esforzaría en actuar correctamente. "Cosa cierta es que el temor de todo gobernador tiene de ser presto súbdito o gobernado le hace más justo cuando gobierna, mas los largos tiempos engendran incomfortables daños porque la duración del oficio no es sino atrevimiento para el pecado y así cuando es perpetuo el gobernador malo así mismo es perpetuo su mal porque no puede acabar el mal sin que acabe el que gobierna... Mas lo peor es que mueren ellos y quedan vivos los males que hicieron para siempre... y de aquí es que para ser más segura la república no conviene ser perpetuos los gobernadores della, porque cuando gobiernan por poco tiempo entre tanto que aprenden a tiranizar ya se les acaba el poder para ser tiranos y así por el temor de algunos tiranos se suele quitar la perpetuidad de muchos buenos gobernadores" (201).

Esta solución la adopta Castrillo después de sopesar los pros y los contras de ambas posibilidades. Para realizar esta tarea reproduce citas de autores clásicos de diversas opiniones. Así, mientras que para unos es preferible que dure poco el mandato, otros opinan que es mejor que el mandato sea perpetuo. Los que sostienen este último parecer entienden que el gobernador que sabe que dispone de largo tiempo para detentar el poder, se dará menos prisa en robar, mientras que si es consciente de la brevedad de su cargo, se dará prisa en apropiarse de todo lo que pueda (202). Para explicarlo gráficamente, expone el ejemplo clásico del leproso que tiene sus llagas cubiertas de moscas; un caminante, conmovido por la situación, se le acerca a intentar apartarle las moscas, pero el leproso le ruega que no lo haga, pues las moscas que tiene encima ya están satisfechas, pero si las espanta y vienen otras

(201) *Tractado*, cap. XXII, págs. 162-164.

(202) Cfr. *Tractado*, cap. XXII, págs. 165-167.

hambrientas, le atacarán con más voracidad hasta dejarlo desangrado (203).

Sin embargo, a pesar de este riesgo, Castrillo prefiere un poder de corta duración, de modo que sea más fácil exigir al rey o gobernador un rendimiento de cuentas del ejercicio de sus funciones (204). Es decir, el trinitario exige una responsabilidad al gobernante en caso de gobierno defectuoso (205). "Paréceme que bien bastaría el agravio que a la natura se hace de que un hombre obedezca y consienta ser gobernado de otro, sin que el gobernador haciéndose obedecer por fuerza nunca se obligue a dar cuenta de cómo gobierna, que ninguna cosa así parece tan agravada contra nuestra natura humana, que quiere decir que se obligue la natura al gobernador a darle la obediencia que no le debe, y que no se obligue al gobernador a dar cuenta de los agravios que hace a la misma natura" (206). Es decir, si ya es "contra natura" el que unos se sometan a otros, aún es menos "natural" que ese superior tenga total libertad para gobernar sin que se le pueda exigir la reparación de los daños que causó con su gobierno. A juicio de Castrillo, el mejor modo de controlar que lo antinatural siga degenerando es exigir, al término del mandato, un balance de lo realizado (207).

Mayor conflictividad provocó el tema de la revocabilidad del mandato, que llegó a ser un criterio de fuerte importancia para conocer el alcance del poder del gobernante en la doctrina política de cada autor. Algunos juristas importantes, como Acursio, Bártolo, Baldo, habían defendido el carácter definitivo e irrevocable de la cesión del poder al

(203) *Tractado*, cap. XXII, pág. 166.

(204) Cfr. *Tractado*, cap. XXII, pág. 169.

(205) Hinojosa recoge esta idea: "Quiere Castrillo que el Jefe del Estado no sólo no sea amovible, sino responsable". Cfr. *Obras*, ed. cit., vol. I, pág. 75. No deja de llamar la atención que Hinojosa llame Jefe del "Estado" al *princeps* medieval.

(206) *Tractado*, cap. XXII, pág. 168.

(207) "Dos cosas principalmente pueden dar esfuerzo a todo gobernador para los hurtos, los engaños y los robos. La primera la larga duración de la gobernación. La segunda confiar el gobernador que no volviera razón de lo que gobierna". Cfr. *Tractado*, cap. XXII, pág. 168.

princeps, y en los inicios de la Edad Moderna serán los juristas de tendencia absolutista los que afirmen este carácter de irrevocabilidad, como es el caso de Bodino (208). Pero la opinión opuesta, que también gozaba de amplia representatividad en los juristas medievales, obtuvo más arraigo durante los siglos XVI y XVII. Así, Althusius rechazó expresamente la tesis de Bodino; Junius Brutus consideró que un contrato de alienación perpetua de los propios derechos va contra las buenas costumbres y es, por ello, nulo; Buchanan opinó que el pueblo no puede ser tan estulto como para concluir semejante contrato (209), y Vázquez de Menchaca estimó que "la jurisdicción suprema, concedida espontáneamente por los súbditos, ha de durar tanto tiempo como perdura la misma voluntad de aquellos, y nada más" (210).

Castrillo no alude expresamente al procedimiento para revocar el poder concedido; a tenor de lo que él expone, parece que considera dos formas posibles: bien por revocación, o bien porque el tiempo del mandato esté fijado previamente.

(208) Vid. E. Crosa, *Il principio della sovranità popolare del Medioevo alla Rivoluzione francese*. Boca Editore, Torino, 1915, págs. 20-137.

(209) Cfr. Crosa, *Il principio...*, cit., págs. 137-140. Un estudio más monográfico sobre este extremo es el de Treumann, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehre des XVI Jahrhunderts*. Leipzig, 1895.

(210) *Controversias ilustres...*, cit., cap. 82, parágrafo 4.

3. Formas de gobierno. La tiranía

"Tres estados son de gobernación en toda república: el primero cuando la república es regida por sólo un rey o príncipe, el segundo cuando es regida por pocos principales, el tercero cuando la república es gobernada por todo el pueblo" (211). Es la única cita expresa que hace Castrillo sobre las formas de gobierno; en los demás momentos, habla de ellas mediante alusiones históricas.

Siguiendo lo que era normal en su tiempo, nuestro fraile no se inclina en principio por ninguna forma de gobierno en especial y, como lector de Aristóteles que era, reproduce las ideas aristotélicas. Concretamente, Aristóteles había dejado escrito que "nuestra manera habitual de designar el gobierno de uno solo que tiende al bien común es 'realeza' o 'monarquía'; para el gobierno formado por más de uno, aunque solamente sean unos pocos, usamos el nombre de aristocracia -sea porque los que gobiernan sean los mejores, sea porque ellos gobiernen con la mira puesta en lo que es mejor para su Estado y para sus miembros-, mientras que, cuando es la multitud la que gobierna el Estado con la mira puesta en el bien común, se denomina con un nombre común a todas las formas de gobierno, el de 'gobierno consti-

(211) *Tractado*, cap. XXV, pág. 188.

tucional' (...) Las desviaciones de las constituciones mencionadas son: la tiranía, que corresponde a la monarquía; la oligarquía, que corresponde a la aristocracia, y la democracia, que corresponde al gobierno constitucional (...) Y ninguna de estas formas gobierna con la mira puesta en el provecho de la comunidad" (212). La clasificación que hace Castrillo es una reproducción de esta cita de Aristóteles. Esto provocó que Abellán-García escribiera que "la obra (de Castrillo) está llena de tópicos sobre el tema, como cuando distingue tres formas de gobierno: de uno solo (monarquía); de pocos y principales (oligarquía); de todo el pueblo (democracia)" (213). Hablar así, supone, en mi opinión un desenfoque histórico. Hoy, los occidentales, vivenciamos a la "democracia" como el único régimen político adecuado para nosotros; pero no podemos trasponer nuestros ideales y prejuicios a épocas distintas. De hecho, la misma terminología que usa Abellán-García, llamando "democracia" a lo que aquellos autores llamaban simplemente gobierno popular, y "oligarquía" a lo que los clásicos llamaban aristocracia, nos muestra un juego de palabras impropio de un historiador.

Con bastante frecuencia, el trinitario hace referencia a las formas de gobierno cuando expone la evolución histórica de las repúblicas griega y romana. De estas referencias se desprende una cierta preferencia por la institución monárquica, pero no por la monarquía moderna, absoluta, sino por el rey medieval. Concretamente, nuestro autor pretende que el rey no se aparte en modo alguno del parecer de varones prudentes y experimentados, pidiéndoles su opinión sobre los asuntos públicos. Cuando habla de los romanos (214), da a entender que, mejor que un rey absoluto, prefiere una república aristocrática bien organiza-

(212) Cfr. *Política*, ed. cit., Libro III, cap. V, págs. 1279a/1279b. En otras traducciones se utiliza la terminología de "gobierno popular" en lugar de "gobierno constitucional".

(213) Abellán-García, *Historia crítica...*, cit., pág. 130. Los dos primeros paréntesis del texto son míos.

(214) *Tractado*, cap. VII, pág. 145.

da; no se inclina por dejar el poder a todo el pueblo, pues esto es causa de discordias. Veamos esto más detenidamente.

La generalidad de los juristas y teólogos españoles del siglo XVI eran convencidos monárquicos y, al mismo tiempo, se oponían rotundamente a lo que, después, se llamó "monarquía absoluta". Ante la corriente absolutista, que ya se insinuaba en el siglo XVI, Covarrubias dirá que "no cabe hacer tal distinción entre potestad ordinaria y absoluta en los reyes humanos; es esa una división absurda y falsísima, hasta tal extremo que me causa total admiración que la hayan empleado varones muy peritos en ambos derechos. No hablemos aquí de las violencias o estragos que un príncipe pueda cometer; sobre tal materia pregúntese a los guerreros y no a los letrados. A nosotros sólo nos toca discurrir sobre lo que un rey puede hacer con arreglo a derecho y sin agravio de nadie. Por lo tanto, debemos huir y aborrecer enteramente la sola mención de potestad absoluta" (215). Diego de Covarrubias se refería a la ya entonces vieja distinción entre poder normal del rey, y la llamada *plenitudo potestatis*, en virtud de la cual algunos juristas habían mantenido que el rey podía obrar al margen de las leyes y -esto último no queda muy claro- también al margen del Derecho. Quizá el autor que más extensión dedicó a combatir la doctrina de la "*plenitudo potestatis*" fue Fernando Vázquez, quien mantuvo muy reiteradamente, y con muchos argumentos, que el rey estaba sujeto a las leyes de su reino exactamente igual que cualquier otro ciudadano (216). Esta mentalidad era tan dominante en la España de esta época que Balmes nos relata lo ocurrido con el predicador de Felipe II, que, en un sermón en presencia del Rey, dijo que "los Reyes tenían poder absoluto sobre las personas de los vasallos y sobre sus bienes". Fue denunciado, y el tribunal de la Inquisición le obligó a retractarse en el

(215) *Variarum ex iure pontificio, regio et caesareo resolutionum*, Libro III, cap. VI. Citado por Bullón y Fernández en *El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI*. Discurso de contestación... a D. Severino Aznar y Embid. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1935, pág. 90.

(216) Vid. F. Carpintero, *Del Derecho natural medieval...*, cit., págs. 158-170.

mismo lugar, y a leer un papel donde se decía: "Porque, señores, los Reyes no tienen más poder sobre sus vasallos del que les permite el derecho divino y humano, y no por su libre y absoluta voluntad" (217). La anécdota de Balmes puede ser o no cierta, pero refleja el sentir de la época. Desde luego, todo esto acabó con la muerte de Felipe II: los *validos* de los Austria hicieron creer el pleno poder del rey sobre las personas y los bienes de los súbditos, como cualquiera puede reconocer en la literatura de Calderón, por ejemplo. Los teólogos, como Domingo de Soto (218), se inclinan por la unidad de mando que favorezca la utilitas común. Vitoria, siguiendo su costumbre de asomarse a la realidad que estudia, no deja de advertir que las ciudades y pueblos sin rey suelen gloriarse de sus libertades, pero considera que "no hay menor libertad en el régimen monárquico que en el aristocrático y democrático", ya que en el régimen democrático, por ser muchos los que mandan, son también muchos los que ambicionan, y por este motivo son frecuentes entre ellos las discusiones y revueltas (219). Pensemos, para entender en su contex-

(217) Cfr. *El protestatismo comparado con el catolicismo*, tomo II, cap. XXXVII, págs. 317-318.

(218) Domingo de Soto no plantea la cuestión directamente, pero revela sus preferencias monárquicas, de forma incidental, en diversos lugares de su obra. Los teólogos del siglo XVI suelen tener presente, en el plano estrictamente doctrinal, lo que explica Tomás de Aquino en el *De Regimine Principum*: "Un gobierno será útil en cuanto tenga éxito en conservar la paz; pues llamamos más útil aquello que mejor nos conduce a un fin. Y es claro que mejor puede llevar a cabo la unidad aquello que es uno de por sí, que muchos... Lo mejor es aquello que proviene de la naturaleza misma, y la unidad natural es la de un hombre, y es la más perfecta; luego el gobierno ordinario más natural es el dirigido por uno". Cfr. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*, edición citada, pág. 260.

(219) Vitoria explica que "*Solent enim civitates, quae sine rege sunt, et populari administratione reguntur iactare suam libertatem*". Cfr. *Relectio de potestate civili*, ed. cit., número 10 (pág. 166). Poco después añade, en el número 11 (págs. 166-167) de esta misma Relección: "*Et corollarium est: Quod non est minor libertas in regali principatu, quam in aristocratico et democratico... Probatur. Quia cum eadem sit potestas, ut supra probatum est, sive in uno, sive in pluribus sint, et tantum uni melius sint subicii quam pluribus (tot enim sunt domini*

to el pensamiento de estos juristas y teólogos, que era muy fuerte el prestigio de la institución monárquica en el siglo XVI: ella era la que había acabado con las prepotencias de los nobles, igualando en cierto modo a todos los ciudadanos; esto explica el dicho centroeuropeo medieval que reza "el aire de las ciudades hace libres": las ciudades estaban únicamente bajo el rey, mientras que el campo era el feudo de los nobles. Por otra parte, la sumisión de la nobleza bajo el poder real implicaba, además, el final de tantas guerras locales llevadas a cabo por los ejércitos feudales: era el final de los "banderizos", como se decía en castellano antiguo; y para un castellano que hubiera vivido el siglo XV, o que tuviera noticias frescas de él, la paz social y política que hicieron posible los Reyes Católicos, que se continuó con Felipe II, era un bien francamente apreciado. Si añadimos a esto que el Rey era, normalmente, una instancia imparcial entre intereses ciudadanos encontrados, comprenderemos mejor el dicho antiguo, casi altomedieval, que expresaba que "donde no hay rey no hay justicia".

El Rey, o el gobernante, puede, sin embargo, cometer injusticia. Ya hemos visto que el poder del *princeps* medieval era esencialmente una "función", limitada por la finalidad que se pretendía con ella, y que los juristas bajomedievales condensaban en el aforismo "*Regnum non est propter Regem, sed Rex est propter Regnum*". Si el gobernante incumple la finalidad para la que está designado, ¿puede el pueblo oponerle resistencia? Y, en caso de resistencia armada, ¿se puede llegar hasta matar al tirano? Schmidt-Lilienberg, en un estudio corto y penetrante expone la mentalidad más extendida en el Medievo: el gobernante que incumple el Derecho es un *demonio*, y puede ser muerto sin que el ejecutor incurra en delito de homicidio (220).

quot sunt superiores); ergo non est minor libertas ubi omnes uni sunt subditi quam pluribus; maxime cum ubi sunt plures dominantes, plures sunt qui potestatem ambient, et necesse est ut seditionibus et dissensionibus respublica saepe laboret propter illorum diversas sententias".

(220) Vid. *Die Lebre von Tyrannemord*. Reproducción de la editorial Scientia de la edición de Tübingen de 1901.

La doctrina política, desde varios siglos antes, había distinguido dos tipos de gobiernos tiránicos. En primer lugar, el tirano por usurpación; bajo esta denominación se encuentra quien violenta o ilegítimamente ha ocupado una comunidad y se hace con su poder, sin el consentimiento de ella, por tanto. El segundo tipo de tiranía es aquel que se da cuando el gobernante abusa de su poder, incumpliendo sus "funciones", aún cuando en origen fuese verdadero y legítimo rey; normalmente, siguiendo una idea aristotélica, se entendía que era tirano quien busca su bien personal o de unos pocos; la doctrina española recordó reiteradamente, la ya mencionada de exceso en sus funciones (221).

En cuanto al primer tipo de tirano, el que usurpa el poder, era común opinión que, en principio, es lícito a cualquier persona darle muerte. Soto matiza que, aunque en puro Derecho, esto sea lícito, no siempre es conveniente; en su opinión, la comunidad debe considerar seriamente si no hay otro camino, no sea que la muerte del tirano -como se observa por experiencia- empeore aún más la situación (222). Desde luego, según el mismo Soto, las leyes y sentencias de este tirano no tienen valor, ni obligan en conciencia; son nulas por vicio de origen, a no ser que después, por derecho de prescripción, o por consentimiento

(221) Vid., entre los escolásticos relativamente tardíos, a Aragón, que sigue manteniendo esta actitud y escribe que *"Unus (tyrannus) in ipso iure dominii, qualis est ille, qui vel vi armarum vel alias inique occupat rempublicam. Alius in modum tantum regendi quia talis est ille, qui cum alias sit verus dominus et verus rex, tyrannice regit omnia in propriam utilitatem convertens, discordiasque inter subditos, aut seminans, aut nutriendas, ut ipse lucretur vel exaltetur"*. Cfr. *De iustitia*., cit., Quaestio 64, art. 3, pág. 346 de esta edición.

(222) Soto escribe: *"Si vero tyrannide invasam rempublicam obtinuit, neque unquam ipsa consensit, tunc quisque ius habet ipsum extinguendi; nam vim vi repellere licet: et quandiu ille rempublicam sic obtinet, perpetuum gerit ipsam bellum... At vero etsi forsitan summo rigore iuris hoc liceat, non tamen consilium est semper: nisi ubi respublica nulla alia patente via, tum in extrema sit necessitate, tum praecipue in promptu habeat, ut illo extincto liberetur; quia alias huiusmodi interfectiones non solent prosperos habere successus"*. Cfr. *De iustitia*., cit., Libro V, q.1, art. 3 (pág. 389 del vol. III).

de la república, el que originariamente usurpó el poder se convierta en gobernante legítimo (223). En cambio, Vitoria y Aragón sostienen, como opinión "mas probable", la obligación en conciencia de la sentencia justa dictada por el tirano; porque a la buena gobernación de la república pertenece, incluso en los momentos difíciles y de crisis, que exista algún juez que dirima justamente los litigios surgidos entre los ciudadanos, y que castigue a los malhechores, y si esto sólo puede hacerlo el tirano o sus ministros, es de razón que tales sentencias obliguen (224).

En cuanto al rey legítimo que degenera en tirano, era común opinión que no es lícito a cualquier súbdito el tomar la justicia por propia iniciativa: debe esperar la sentencia de la república, representada por los notables del reino. La república tiene derecho a deponer y rebelarse contra el tirano y, dictada la sentencia, cualquier súbdito puede asumir el papel de ejecutor. Según F. Carpintero, este problema planteaba cuestiones "arduas" a los juristas, como, por ejemplo: el súbdito que ejecuta al condenado, ¿posee un verdadero derecho a hacer esto, o solamente goza de impunidad? Caso distinto es el del "rey agresor", que se produce cuando el rey procede personalmente contra un súbdito; la común opinión a este respecto, es que el rey, en tal situación, se convierte *ipso iure* en un ciudadano más, y el súbdito, en defensa de su persona y de sus bienes, puede lícitamente matarlo, si es necesario. Sin embargo, si la república tiene una autoridad superior a la que recurrir, y que puede remediar el mal, el súbdito debe acudir a ella, sin que por esto deje de tener el derecho de rechazar al agresor por la fuerza (225). La doctrina de los escolásticos coincide casi en su

(223) Cfr. *De iustitia*., cit., Libro V, q. 4, art. 6.

(224) Vitoria, *Relectio de potestate civili*, ed. cit., número 23. Aragón, *De iustitia*., cit., Quaestio 60, art. 6.

(225) Soto, por ejemplo, escribe que "*Summa autem disputationis secundum quosdam eius (de santo Tomás) interpretes, atque alios Doctores haec est Bifariam quempiam contingit esse tyrannum; videlicet aut potentatus acquisitione, aut sola eiusdem administratione quem iuste adeptus fuit. Atqui in hoc secundo casu communis consensus est nemini licere ipsum, privatim interimere. Et ratio est quod cum ius habeat ad*

totalidad, lo que no es de extrañar porque estos autores parten desde las mismas bases: la república tiene el derecho a gobernarse y puede defenderse, por tanto, del "invasor" o usurpador, así como a destituir al rey legítimo en origen que hubiera degenerado en tirano (226).

Castrillo, como suele ser normal en él, no toca este problema de una forma directa, sino que a lo largo de su *Tractado* va exponiendo sus ideas acerca de este tema; aflora intermitentemente, con bastante frecuencia, lo que nos indica que le preocupaba bastante. En un principio, de forma muy genérica, establece una equiparación entre tirano y rey "malo y pésimo", y también alude a que es tirano quien se hace obedecer más por su fortaleza física que no por sus cualidades (227).

El trinitario admite, como la opinión común, las dos clases de tiranos que antes veíamos. Por un lado está aquel que es titular legítimo del poder pero "que excede las costumbres de sus reinos". Se impone una matización de acuerdo con la doctrina medieval acerca del "estado de necesidad": si existe una verdadera necesidad, el rey puede "exceder las costumbres del reino"; si no es así, oprime a sus subditos (228). En

regnum, non est illo nisi per publicum iudicium expoliandus, ut scilicet audiat. Lata vero in eum sententia, quisque potest institui executionis minister. Praeterea dum particulariter civem quempiam aggreditur, ut vel ipsum trucidet, vel sua rapiat, potest civis ille vim vi repellendo eum interimere; dum tamen constantissimum sit esse tyrannum... Quare si respublica superiorem habet, ille adeudus est ut remedio succurrat: sin vero, illa potest in ipsum coarmari". Cfr. De iustitia., cit., Libro V, q.1, art. 3 (pág. 389 del vol. III).

(226) Como juicio de conjunto, vid. a Bullón, *El concepto de soberanía.*, cit., págs. 152-172.

(227) "Mas no se debe pensar que se llaman tiranos porque son malos y pésimos Reyes, mas no, por nombre antiguo se llaman fuertes". Cfr. *Tractado*, cap. VI, pág. 46. Castrillo reproduce aquí un texto de san Agustín, con el que quiere dar a entender que el significado originario del término "tirano" es "fuerte", pero en la Edad Media este término se acercaba más a "rey malo y pésimo".

(228) "Mas en la verdad, aunque alguna vez los príncipes en los servicios de sus pueblos, excedan las costumbres de sus reinos, no por eso todas veces cometen tiranía ni fuerza". Cfr. *Tractado*, cap. VII, pág. 56. A continuación explica cuándo constituye tiranía este hecho.

segundo lugar hace referencia a la tiranía de aquel que ocupa una república con el fin de sojuzgarla; las palabras de Castrillo son muy duras para esta situación, ya que entiende que la república "deja de ser república" (229).

En uno y otro caso nuestro fraile parece dar a entender que no hay obligación de obedecer al tirano. Por lo que respecta a aquel tipo de tirano que en un principio era rey legítimo, leemos: "donde agora la obediencia y el acatamiento que al estado real se debe tanto por derecho divino como humano con tal que el servicio no se convierta en tiranía, porque entonces más se llamará fuerza que servicio... y así leemos crueles castigos que Dios hubiese ejecutado en los reyes por cometer tiranía, o fuerza contra sus pueblos" (230). Hinojosa entiende, a propósito de Castrillo, que cuando el servidor de la república se ha convertido en un ser interesado, no se le debe, en modo alguno, obediencia (231).

El rey legítimo puede incurrir en tiranía, según nuestro fraile, por dos motivos fundamentalmente. Por un lado, la desigualdad en la propiedad, suele dar lugar a tiranía, pues "en los pueblos donde unos poseen poco y los otros mucho o la gente más baja se levanta o el poder de los ricos se ensoberbece, o se levanta tiranía por el uno o por el otro extremo" (232). La otra causa puede ser la larga duración del gobierno, "lo cual a todos nos pesa porque también lo sentimos y nunca son tan amados del pueblo los buenos gobernadores de la república como son aborrecidos los tiranos della, porque cuando gobiernan por poco tiempo entre tanto que aprenden tiranizar ya se les acaba el poder para

(229) "Y cuando la república engañosamente es ocupada por algún tirano deja de ser república". Cfr. *Tractado*, cap. XXV, pág. 191.

(230) *Tractado*, cap. VII, págs. 54-55.

(231) "Aunque, a diferencia de los que le precedieron como de los que le siguieron, no trata Castrillo de propósito la cuestión del tiranicidio, puede inferirse de algunos pasajes de su obra, que entendía no ser obligatoria para los súbditos la obediencia al Monarca, cuando degenerase en tirano". Cfr. *Obras.*, cit., vol.I, pág. 75.

(232) *Tractado*, cap. XXVI, pág. 203.

ser tiranos y así por el temor de algunos tiranos se suele quitar la perpetuidad de muchos buenos gobernantes" (233).

Como podemos apreciar no expone un pensamiento depurado, con categorías políticas claras, al modo de los teólogos coetáneos. Sigue el sentir popular, que expone de forma sencilla.

(233) *Tractado*, cap. XXII, págs. 163-164. Más adelante, en la página 167 explica: "donde nacía que así como la confianza de la gran duración del tiempo a otros hizo tiranos así la cubdicia de la gloria de ser reelegidos a estos los hizo más justos". Vid. las observaciones de Alberto Montoro en *El "Tractado"*., cit., págs. 145-147.

VI

LA PROPIEDAD

Quizá sea éste el tema más estudiado por los autores que se han ocupado del pensamiento del trinitario. Su forma de expresarse y las ideas que transmite han hecho que se le vea como un precursor del "socialismo", usando este término con las debidas reservas. Así, Abellán-García escribe que "aunque no propiamente un defensor del socialismo, como a veces se lo ha llamado, nadie quizá más cerca de una mentalidad socialista que el famoso fraile trinitario Alonso de Castrillo" (234).

No cabe duda que esta materia poseía un cierto interés para él. Pero no olvidemos que la línea en que se mueve nuestro fraile no es precisamente la del tratadista que busca la manera de aumentar la productividad de los bienes económicos, sino que más bien, en el contexto histórico suyo, Castrillo está exclusivamente preocupado por el uso recto de los bienes como medio de perfeccionamiento humano de la persona, y del fomento de la utilidad común. Por este motivo, más que al propietario individual en cuanto tal, su punto de referencia es el género humano en su conjunto.

Durante los siglos XVII y XVIII algunos autores, mucho más numerosos ya en la Ilustración, mantuvieron que la propiedad privada se fundamenta en el "derecho natural", y es opinión extendida actual-

(234) Abellán-García, *Historia crítica...*, cit., págs. 129 y 131.

mente que la teoría del "Derecho natural" -llamada, así, indiscriminadamente, sin distinguir entre el *ius naturale* de la Edad Moderna, y el iusnaturalismo propio de la jurisprudencia romanista, que está en las antípodas de los modernos- consagra tal propiedad. Es evidente que esto hay que matizarlo, porque una cosa son las doctrinas iusnaturalistas de los juristas romanistas de los siglos XI-XVI, dentro de las cuales se pueden incluir, algo forzosamente, la de los teólogos como Tomás de Aquino o Vitoria, y otra cosa muy distinta es el racionalismo jurídico y político de la Edad Moderna, que nace con Vázquez de Menchaca y Grocio, que nada tiene que ver con lo anterior. Ciertamente es que el rótulo de "Derecho natural", *ius naturale*, que adoptaron los racionalistas modernos, confunde bastante las cosas. Bien, dejemos claro desde ahora que en el racionalismo moderno sí se mantuvo, tardíamente, que la propiedad privada "se fundamenta" en el *derecho natural*. En cambio en la tradición iusnaturalista propia de la jurisprudencia romanista no se mantuvo tal cosa, excepto en algunos escolásticos y juristas muy tardíos, ya en el siglo XVII.

En la tradición más antigua, latina, algunos juristas romanos mantuvieron que en una primera "fase" (cronológica) de la historia de la Humanidad, llamada "estado de naturaleza, habría existido la *communis omnium possessio*, por lo que todas las cosas eran comunes. Esta doctrina fue seguida por bastantes Padres de la Iglesia, formados en el Derecho romano, la recogió Isidoro de Sevilla en lo que fue, de hecho, un texto básico de la ciencia medieval, sus *Etimologías*, y Graciano, el decretista más conocido, contribuyó fuertemente a proyectarla sobre la incipiente ciencia jurídica europea al seguir textos de san Agustín y san Isidoro.

Los juristas de los siglos XI al XVI dependieron de los textos romanos, como ya he hecho notar anteriormente, también en lo que se refiere a las nociones del Derecho natural y del Derecho de gentes; y los teólogos, que especialmente en el siglo XVI conocían bien el *Corpus Iuris* y las obras de los juristas, participaban de la misma mentalidad en sus líneas más generales. Los juristas, con sus glosas y comentarios al *Corpus*

Iuris, difundieron una mentalidad a tenor de la cual la propiedad privada de los bienes es "*contra natura*", ya que lo que la Naturaleza estatuye es la común posesión de todas las cosas. Comprenderemos mejor esta mentalidad si tenemos en cuenta la consideración peyorativa de la propiedad en la Antigüedad occidental: la propiedad ha surgido de la codicia, y la codicia es la causa de las guerras, y éstas de las esclavitudes ya que, como declaran el *Digesto* y la *Instituta* es preferible -por razones de humanidad- mantener con vida a los prisioneros de guerra, aunque sea en condición de esclavos, que no sacrificarlos. La propiedad privada de los bienes es, pues, el origen de las instituciones jurídicas "odiosas" vigentes.

Esta visión de la propiedad, de suyo negativa, se vio potenciada por el Cristianismo. En efecto, en el Evangelio hay críticas muy duras contra los ricos, y pertenece a la médula del mensaje cristiano entender que el apego a "las cosas" entorpece seriamente, o impide, seguir a Cristo. Fue lógico que los Padres de la iglesia mostraran poco aprecio por una institución que, por otra parte, estaba oficialmente -por así decir- desprestigiada. El empeño en fomentar la pobreza evangélica hizo que, a lo largo de los siglos XIII y, especialmente, en el siglo XIV, algunas órdenes religiosas llegaran a mantener que Cristo y los Apóstoles no poseyeron nada, ni en común, ni en particular: era impropio de Cristo ser propietario, condición muy próxima al pecado. Los franciscanos se distinguieron en esta cruzada a favor de la pobreza, y llegaron a plantear serios problemas en la Cristiandad. Este es un tema que ha sido historiado minuciosamente por Avelino Folgado y Michel Villey, y no es cuestión de darle ahora más vueltas.

Por tanto, la propiedad privada de los bienes fue "introducida" por el Derecho de gentes, que derogó en este punto al Derecho natural. Los juristas y teólogos medievales admitían, por lo general, con facilidad la derogación del Derecho natural (235), cosa que no logra entender una

(235) Vid., sobre este punto, a F. Carpintero, *El Derecho natural laico...*, cit., págs. 72 y ss. Los teólogos prefieren hablar del Derecho natural permisivo o *negative*, que al no ordenar algo concreto permite que el Derecho de gentes o civil establezcan algo contrario a lo que era válido hasta ese momento.

mentalidad contemporánea, más rígida y racionalista que la de aquellos autores. De este modo, la propiedad aparece, a lo largo de toda la Baja Edad Media como una institución que ha de ser necesariamente tolerada, dada la mediocridad de la condición humana; el *ius gentium* o Derecho de gentes era, así, el recurso gracias al cual se explicaban, esto es, se fundamentaban jurídicamente, las instituciones jurídicas que repugnan pero que han de ser admitidas porque, de hecho, son imprescindibles en la convivencia y es inútil pretender prohibirlas. En este sentido, es muy ilustrativa la actitud de Francisco Suárez, el teólogo que corona la Segunda Escolástica, cuando describe al Derecho de gentes como el ordenamiento jurídico que hace posible jurídicamente la prostitución o el fraude tolerable en la contratación (236).

De este modo, para explicar la realidad jurídica, la ciencia jurídica romanista y los teólogos españoles del siglo XVI, que conocían bien la *jurisprudencia*, recurrieron al escalonamiento -que suponían cronológico- entre *ius naturale-ius gentium-ius civile*. Así, pues, la propiedad privada de los bienes se justificó siempre y únicamente en el "Derecho de gentes". Según Carpintero, incluso en el siglo XVIII, cuando ya se había desarrollado plenamente el racionalismo jurídico "iusnaturalista", que sólo prosperó en las zonas protestantes, las Universidades de las zonas católicas, que siguen explicando en sus

(236) Suárez, influido por las ideas de los juristas romanistas, al estudiar el Derecho de gentes se aparta de la noción escolástica-tomista acerca de este Derecho, y escribe que "*Addo vero esse differentiam inter ius gentium et naturale rigurosam, quod ius naturale non solum praecipit bona, sed etiam ita prohibet omnia mala, ut nullum permittat. Ius autem gentium aliqua mala permittere potest, ut notavit Matienzo libro 5 Recopil. t. II, leg. I, Glossa 1, núm. 3. Quod maxime videtur habere locum in illo iure gentium, quod re vera civile est per similitudinem autem, et per convenientiam nationum vocatur gentium. Sic enim sicut in iure civili permittuntur aliqua mala, ita etiam possunt permitti iure gentium quia ipsa permissio potest esse tam necessaria iuxta fragilitatem, et conditionem hominum, vel negotiorum, ut in ea servanda omnes fere nationes concordant, talis esse videtur permissio meretricum, et permissio deceptionis in contractu, quae non sit enormis et similia*". Cfr. *Tractatus de Legibus.*, cit., Libro II, cap. XX, parágrafo 3.

Facultades de Derecho el *Corpus Iuris Civilis* con los comentarios, fundamentalmente, de Bártolo y Baldo, y con los estudios filológicos e históricos propios de la jurisprudencia "culta" que arranca del siglo XVI, siguieron aferrados al esquema tripartito de Derecho natural-Derecho de gentes-Derecho civil.

En este contexto doctrinal, los juristas y teólogos del siglo XVI siguen la mentalidad conforme a la cual la "común posesión de todas las cosas" es el estado originario estatuido por la Naturaleza o "Derecho natural", de modo que la apropiación privada de los bienes, vuelta necesaria por la corrupción del hombre, se fundamenta sólo en el *ius gentium* que, en este punto, deroga al Derecho natural (237).

También Alonso de Castrillo se mueve dentro de este marco doctrinal y, reproduciendo el pensamiento usual, escribe que "dicen aquellos siglos del Rey Saturno haber sido dorados y así tan agradables, que todos los pueblos regía con mucha paz, que sin jueces, que sin leyes hacían justa vida sin ofensas, todas las cosas eran comunes, no estaban señalados, no partidos los campos... ante Júpiter ningunos labradores domaban los campos, ni tenían licencia de partir ni de señalar el campo poniendo señales de piedras" (238). Pero, acabada esta Edad de Oro, se hizo necesario el reparto de la propiedad inmobiliaria para evitar discordias: "y así el mismo Augustino alega a Virgilio en aquello que en su doceno libro de las Eneidas escribe diciendo que una vez peleando turnó una gran piedra que estaba hincada en el campo para repartir y quitar la duda de los términos arrancola y púdola tirar a su enemigo..." (239). Estas ideas romanísticas potenciaban el sentimiento de la igualdad de los hombres y conducían, en consecuencia, a considerar la propiedad privada como creación humana, porque "así como la natura a todos nos crió libres, así la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo" (240).

(237) Cfr. Carpintero, *Del Derecho natural...*, cit., págs. 194-196.

(238) *Tractado*, cap. XI, págs. 79-80.

(239) *Tractado*, cap. XVII, pág. 114.

(240) *Tractado*, cap. VI, pág. 44.

Abunda en esta idea en repetidas ocasiones, y no estará de más que exponamos algunos textos significativos. "Y en verdad, por natura todas las cosas son comunes y ninguna particulares salvo, como arriba contamos, todo el mundo contra la orden de natura fue partido en personas particulares, parte en aquellos que antiguamente ocuparon algunas posesiones siendo primero vacías de algún señor, parte en algunos que vencieron por guerra a otros, parte en otros por ley o por condición o por fuerte. Mas agora como por estas razones todas las cosas fueron partidas en personas particulares las cuales antes por natura hubieran sido de todos, cualquiera es obligado a tener no más de aquello que le pudo caber y si alguno más cubdiare romperá el derecho de nuestra compañía humana donde lo que antes pudo tener por natura agora será injusto si lo desea, y así son hechas las leyes porque con el miedo se pueda escusar el humano atrevimiento..." (241).

Este texto es importante porque nos indica los modos de adquirir la propiedad de "lo que antes por natura fuera de muchos". Alude, concretamente, a la ocupación de tierras sin dueño, la *ocupatio*, ocupación por la fuerza -Derecho de la guerra- de tierras ya poseídas (aunque, teniendo en cuenta la doctrina sobre la *usucapio*, podría entrar aquí también la adquisición mediante usucapión), y el contrato o "ley". No entra el trinitario a valorar la licitud de cada modo de adquisición; lo que sí deja claro es que, una vez repartidas las tierras según los modos indicados, sus propietarios tienen derecho a una *reivindicatio* contra el que quiera arrebatárselas, porque así lo dispone el Derecho de gentes, a fin de evitar discordias que hagan imposible la "compañía".

Naturalmente, la propiedad privada -derecho humano- cede ante el "estado de necesidad". Toda la Edad Media entendió que *in extrema*

(241) *Tractado*, cap. XXIX, págs. 223-224. En el cap. VI, pág. 44 expone en parte esta misma idea: "son por natura no algunas cosas particulares, mas antes por alguna muy vieja ocupación, así como algunos que antiguamente se entraron en las posesiones vacías: o por ley, o por concierto, o por condición, o por fuerte, y dende allí adelante como comenzó a ser de uno lo que antes por natura fuera de muchos, como creció la cubdicia, corrompióse el concierto de las gentes".

necessitate omnia sunt communia, de forma que, producida esa necesidad extrema, cesa el derecho humano que fundamenta la propiedad privada y, por así decir, "revive" el Derecho natural. En este sentido, Castrillo explica sucintamente que "así por la gran necesidad de la república vinieron a hacerse comunes las cosas particulares" (242). En tal situación -pensemos que en aquellos siglos, con los métodos primitivos de agricultura, las ocasionales malas cosechas, las guerras- el "estado extremo de necesidad" era algo más que una figura doctrinal. Cuando se producía esta situación era opinión unánime que cualquiera podía apropiarse de lo que le era necesario para sobrevivir, con toda seguridad, tanto "en el fuero interno como externo". Hay que esperar hasta finales del siglo XVIII para que Immanuel Kant, llevado por el carácter "sagrado" del derecho de propiedad, negara expresamente lo que se llamaba el *ius necessitatis* (243).

Las consecuencias prácticas que extrae nuestro autor acerca de esta inteligencia del derecho de propiedad están reflejadas en los tres últimos capítulos del *Tractado*. Las invectivas contra las riquezas y los ricos, como era corriente en los libros ascéticos de la época, implican una condena bastante radical. Así, escribe que "todo rico es injusto o heredero de injusto" (244), o bien que "si el rico fuese justo no sería rico" (245). Al hablar de las riquezas, en general, usa también el mismo tono de reprobación: "La riqueza es mala porque nunca hizo a ninguno bueno, mas antes de su condición engendra los hombres malos" (246). O bien: "Las riquezas no tienen más que sólo el nombre de buenas" (247). Más radicalmente: "Las riquezas no aprovechan de otra cosa salvo de empozoñar los corazones con las yerbas de la

(242) *Tractado*, cap. VII, pág. 58.

(243) Kant niega la licitud de lo que secularmente se había llamado *ius necessitatis* en *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. No consta traductor. U.N.A.M., México, 1978, págs. 38-41.

(244) *Tractado*, cap. II, pág. 20.

(245) *Tractado*, cap. XXVII, pág. 212.

(246) *Tractado*, cap. XXVII, pág. 207.

(247) *Tractado*, cap. XXVII, pág. 208.

cubdicia" (248). Por lo demás, reitera en muchas ocasiones que sólo en la pobreza está el contento y la virtud, porque el rico vive siempre atormentado, ya sea por la codicia de lo que aún no tiene, ya por el miedo de perder lo que posee.

Esta visión tan peyorativa de las riquezas, aparte de los motivos ya expuestos, se apoya en el agravio que implica la desigualdad económica, que atenta contra la igualdad que estatuye el *ius naturale*. Escribe, al filo de esta idea, que "cuando a los príncipes les plugiere castigar deben ser semejantes a las mismas leyes, las cuales no por ira, mas por igualdad se rigen" (249). Quizá esta cita así, aislada, no sea muy ilustrativa sobre este tema, pero la entendemos mejor en su contexto. En efecto, el ideal de Castrillo es llegar a constituir una comunidad como las que forman las abejas, a las que, en estos últimos capítulos del *Tractado* alude continuamente, "pues en el verano se recuerdan del invierno, trabajando en el próspero tiempo para el tiempo de fortuna; y todo aquello que con trabajo común adquieren, ponen en medio de su pueblo, o siquiera de su colmena. Donde del trabajo de todas se mantienen todas" (250).

Como podemos observar, nuestro fraile no es un autor "socialista", en el sentido que este término recibe en algunos autores de los siglos XVIII y XIX. El sigue ideas corrientes en su época, ideas que hoy, quizá por desconocimiento de la jurisprudencia romanista por parte de los que no son especialistas en este tema, pueden resultar chocantes. Pero de lo que no cabe duda es de que estas ideas romanas, ampliamente comentadas por los juristas de los siglos XI a XVIII, hicieron posible un modo de considerar la comunidad política y la propiedad que es típicamente nuestro, occidental. Y nuestro fraile aportó su grano de arena a este proceso.

(248) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 235.

(249) *Tractado*, cap. XXIX, pág. 235.

(250) *Tractado*, cap. IV, pág. 33.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ABELLAN-GARCIA, J.L.**, *Historia crítica del pensamiento español. Vol. III. La Edad de Oro*. Espasa-Calpe, Madrid, 1979.
- AGUSTIN, SAN**, *De civitate Dei*, en *Obras de San Agustín*, vols. XVI-XVII. B.A.C., Madrid, 1964-1965. Trad. de J. Morán.
- AGUSTIN, SAN**, *De las costumbres de la Iglesia católica y De las costumbres de lo maniqueos*, en *Obras de San Agustín*, vol. IV. B.A.C., Madrid, 1956. Trad. de T. Prieto.
- ARAGON, P. DE**, *In secundam secundae divi Thomae doctoris Angelici commentaria, tomus secundus, De iustitia et iure*. Salamanca, 1590.
- ARISTOTELES**, *Política*, versión de F.P. Samaranch. Aguilar, Madrid, 1973.
- AZPILCUETA, M. DE**, *Relectio super cap. de iudiciis, Notabile III*. Lyon, 1595.
- BARRIENTOS, J.**, *El tratado "De iustitia et iure" (1590) de Pedro de Aragón*. Universidad de Salamanca, 1978.

- BRUFAU, J.,** *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder.* Universidad de Salamanca, 1960.
- BULLON Y FERNANDEZ, E.,** *El concepto de la soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI.* Discurso de contestación... a D. Severino Aznar Embid. Sucesores de Rivadeneyra, 1935.
- CALASSO, F.,** *'Iurisdictio' nel diritto comune classico,* en "Annali di storia del Diritto" IX (1965).
- CALASSO, F.,** *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale.* Giuffrè, Milano, 1953.
- CARLYLE, R.W.,** *Il pensiero politico medievale.* Trad. de S. Cotta. Laterza, Bari, 1956.
- CARPINTERO, F.,** *'Mos italicus', 'mos gallicus' y el Humanismo racionalista,* en "Ius Commune" VI (1977).
- CARPINTERO, F.,** *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca.* Universidad de Salamanca, 1977.
- CARPINTERO, F.,** *El derecho natural laico de la Edad Media,* en "Persona y Derecho" VIII (1981).
- CARPINTERO, F.,** *La Cabeza de Jano. La teoría jurídico-política de la escuela kantiana.* Universidad de Cádiz, 1989.
- CARPINTERO, F.,** *La modernidad jurídica y los católicos,* en Anuario de Filosofía del Derecho V (Nueva Epoca), 1988.

CARPINTERO, F., *Poder y Derecho: la Modernidad ante el problema de la injusticia*, en Anuario de Filosofía del Derecho VII (Nueva Epoca), 1990.

CARPINTERO, F., *Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XII a XVII*, en Anuario de Filosofía del Derecho XVIII (1975).

CARPINTERO, F., *Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela del derecho natural moderno*, en "Persona y Derecho" XIII (1985).

CARRO, V.D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*. Hijos de E. Minuesa, Madrid, 1943.

CASTILLO, J.L., *Las bases filosófico-jurídicas y políticas del pensamiento comunero en la Ley perpetua*, en "Ciencia Tomista" 113, número 370 (1986).

CASTRO, A. DE, *De potestate legis poenalis libri duo*. Salamanca, 1550.

COVARRUBIAS, D. DE, *Practicarum quaestionum liber unus*. Salamanca, 1578.

CROSA, E., *Il principio della sovranità popolare del Medioevo alla Rivoluzione francese*. Boca Editore, Torino, 1915.

CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*. Eunsa, Pamplona, 1982.

ELORDUY, E., *Introducción al libro III de la Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* de F. Suárez. Edición bilingüe de J.R. Eguillor. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1970-1971.

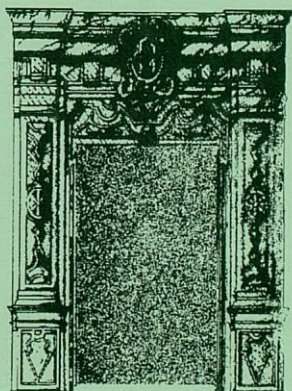
- FIGGIS, J.N.**, *El derecho divino de los reyes*. Versión española de E.O'Gorman. Fondo de Cultura Económica, México, 1970.
- FOLGADO, A.**, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. Ed. Pax Iuris, San Lorenzo de El Escorial, 1960.
- FRAILE, G.**, *Historia de la Filosofía. III. Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*. B.A.C., Madrid, 1966.
- FRAGA, M.**, *Los seis libros de la justicia y el derecho de Luis de Molina*. Traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne. Facultad de Derecho, Madrid, 1941-1946.
- GALAN, E.**, *Ius naturae*. Ed. Meseta, Valladolid, 1954.
- GARCIA ARIAS, I.**, Introducción a *De la libertad de los mares* de Hugo Grocio. C.E.C., Madrid, 1979.
- GARIN, E.**, *La revolución cultural del Renacimiento*. Ed. Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1981.
- GIERKE, O. VON**, *Les théories politiques du Moyen Age*. Trad. de Jean de Page. Sirey, Paris, 1914.
- GIL, L.**, *El humanismo español del siglo XVI*, en "Actas del III congreso español de Estudios clásicos", vol. I. Madrid, 1968.
- GIL, L.**, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Ed. Alhambra, Madrid, 1981.

- HERVADA, J.**, *Historia de la ciencia del derecho natural*. Eunsa, Pamplona, 1987.
- HINOJOSA, E.**, *Obras. Estudios de investigación*, vol. I. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1948.
- ISIDORO, SAN**, *Etimologiae*. Trad. de J. Oroz y M.A. Marcos. B.A.C., Madrid, 1982.
- KANT, I.**, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. U.N.A.M., México, 1978.
- KAMEN, H.**, *La Inquisición española*. Ed. Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1979.
- KUTTNER, S.**, *Sur les origines du terme 'droit positif'*, en "Revue Historique de Droit français et étranger". Quatrième Serie XV (1936).
- LOPEZ, G.**, *Glosa al Código de las Siete Partidas*. Madrid, 1848.
- MARAVALL, J.A.**, *Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. 2ª ed. Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- MADARIAGA, S. DE**, *Carlos V*. Grijalbo, Barcelona, 1988.
- MOLINA, L. DE**, *De iustitia et iure opera omnia*. Venecia, 1614.
- MONTORO, A.**, *El Tractado de república' de Alonso de Castrillo (1521)*, en "Revista de Estudios Políticos" 188 (1973).
- NOCERA, G.**, *'Iurisprudencia'. Per una storia del pensiero giuridico romano*. Bulzoni editore, Roma, 1973.

- RAMIREZ, S.**, *El Derecho de gentes. Examen crítico de la Filosofía del Derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Ed. Studium, Madrid, 1955.
- REIBSTEIN, E.**, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den "Controversiae illustres" des Fernandus Vasquius (1559)*. Bern, 1949.
- ROA DAVILA, J.**, *De regnorum iustitia*. Ed. crítica bilingüe de L. Pereña. C.S.I.C., Madrid, 1970.
- SANCHEZ AGESTA, L.**, *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1959.
- SANTIDRIAN, P.R.**, *Humanismo y Renacimiento*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- SCHMIDT-LILIEMBERG, H.G.**, *Die Lehre vom Tyrannemord: ein Kapitel aus der Rechtsphilosophie*. Reproducción de la ed. de Tübingen de 1901. Scientia, Aalen, 1964.
- SOLANA, M.**, *Historia de la Filosofía española. III. Epoca del Renacimiento*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid, 1941.
- SOSA MORATO, B.**, *La noción de Derecho en "Los seis libros de la justicia y el derecho" de Luis de Molina*. Eunsa, Pamplona, 1985.
- SOTO, D. DE**, *De iustitia et iure libri decem. De la justicia y el derecho en diez libros*. Trad. de M. González Ordóñez. Introducción de V.D. Carro. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1967-1968.

- SOTO, D. DE**, *Tratado de las leyes y de Dios legislador en diez libros*. Ed. Bilingüe de J.R. Eguillor. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1967-1968.
- SUAREZ, F.**, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*. Ed. bilingüe de J.R. Eguillor. I.E.P. (C.E.C.), Madrid, 1970-1971.
- SUAREZ FERNANDEZ, L.**, *Los Reyes Católicos*. Rialp, Madrid, 1990. Cinco volúmenes: I. *La conquista del Trono*. II. *Fundamentos de la monarquía*. III. *El tiempo de la guerra de Granada*. IV. *La expansión de la fe*. V. *El camino hacia Europa*.
- TIERNO GALVAN, E.**, *De las comunidades o la historia como proceso*, en *Escritos (1950-1960)*. Tecnos, Madrid, 1971.
- TOMAS DE AQUINO, SANTO**, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Trad. de C.I. González. Porrúa, México, 1985.
- TOMAS DE AQUINO, SANTO**, *Summa Theologiae, I-II*. B.A.C., Madrid, 1956.
- TOMAS Y VALIENTE, F.**, *El derecho penal de la monarquía absoluta*. Tecnos, Madrid, 1969.
- TORRENT, A.**, *Conceptos fundamentales del ordenamiento jurídico romano*. Universidad de Salamanca, 1973.
- TREUMANN, T.**, *Die Monarchomachen. Eine Darstellung der revolutionären Staatslehre des XVI Jahrhunderts*. Leipzig, 1895.
- TRUYOL, A.**, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. I. Alianza Universidad, Madrid, 1970.

- ULLMANN, W.**, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel, Barcelona, 1983.
- URDANOZ, T.**, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. B.A.C., Madrid, 1960.
- VAZQUEZ DE MENCHACA, F.**, *Controversias ilustres y otras de más frecuente uso*. Trad. de F. Rodríguez Alcalde. Valladolid, 1931-1934.
- VERDROSS, A.**, *La filosofía del Derecho del mundo occidental*. México, 1962.
- VILLEY, M.**, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 1976.
- VITORIA, F. DE**, *De Justitia (Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás)*. Edición preparada por V. Beltrán de Heredia. Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1934-1935.
- VITORIA, F. DE**, *Relectio de potestate civili*, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Ed. bilingüe de T. Urdániz. B.A.C., Madrid, 1960.
- WALSH, W.T.**, *Isabel la Cruzada*. Trad. de Carlos M. Castro. Espasa-Calpe, Madrid, 1963.



SERVICIO • DE • PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD • DE • CÁDIZ